ORASI ILMIAH
Pengukuhan Guru Besar

Rabu, 08 Mei 2024 M/ 29 Syawal 1445 H

UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

جامعة شريف هداية الله الأسلامية الحكومية جاكرتا

SYARIF HIDAYATULLAH STATE ISLAMIC UNIVERSITY OF JAKARTA

Prof. Dr. Hasanudin, M.Ag. | Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.
Prof. Dr. Mesraini, S.H., M.Ag. | Prof. Dr. Yayan Sopyan, S.H., M.Ag., M.H.
Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I. | Prof. Dr. Alimin, M.Ag.
Prof. Dr. Abd. Rahman Dahlan, M.A.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Orasi Ilmiah
Pengukuhan
Guru Besar

Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

08 Mei 2024

KATA PENGANTAR

DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

Puji Syukur ke hadirat Allah SWT. Solawat dan salam semoga tercurahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw.

Fakultas Syariah dan Hukum (FSH) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menjadi fakultas dengan jumlah dosen dengan jataban akademik Guru Besar terbanyak di Indonesia, dan mungkin di dunia. Saat ini tercatat sudah mencapai 30 Guru Besar. Pencapaian tertinggi terjadi di tahun 2022 dan 2023. Sebelumnya, jumlah guru besar berjumlah 12. Kemudian bertambah 18 orang selama kurun waktu dua tahun tersebut. Upaya peningkatan jumlah Guru Besar terus dilakukan. Peta jabatan akademik yang disusun FSH menjadi dasar milestone jabatan akademik dosen. Dengan ada pembaruan regulasi kenaikan jabatan akademik, pola karir akademik dilakukan secara terstruktur dan keahlian guru besar didiversifikasi.

Pencapaian ini merupakan hasil dari ikhtiar berbagai pihak, terutama dosen yang bersangkutan, program fakultas, pengelola jurnal, pimpinan UIN, dan pihak lain yang terlibat. FSH memiliki program yang memungkinkan peningkatan jabatan akademik tersebut. Di antaranya pendampingan penulisan artikel dari penelusuran tema hingga publikasi, seri workshop, bootcamp untuk artikel terbaik, presentasi di forum konferensi (di antaranya melalui International Conference on Law and Justice/ICLJ hingga tahun ini ke-8), dukungan pembiayaan publikasi, dan lainnya. Saat ini, kita merasakan gairah untuk naik pangkat di FSH sudah menjadi milieu dan gerakan bersama.

Peningkatan tersebut menyimpan tantangan baru bagi dosen dan fakultas. Kualitas program studi ditargetkan meningkat yang ditandai dengan jumlah akreditasi Unggul bertambah dan akreditasi internasional. Jumlah artikel yang dipublikasikan di jurnal bereputasi terus bertambah dan dibarengi dengan sitasi artikel tersebut semakian banyak. Kolaborasi riset dan pengabdian

meluaskan ke jaringan luar negeri. Tantangan lainnya semakin luas seiring dengan visi UIN dan FSH menjadi perguruan tinggi yang terekognisi global.

Saya menyampaikan selamat dan sukses kepada Guru Besar yang dikukuhkan. Kontribusi pemikiran mereka menunjukkan perkembangan hukum (hukum Islam) di Indonesia. Prof. Mesraini, misalnya memotret proses legislasi fikih dalam hukum nasional. Karyanya berjudul Pembaruan Hak Perempuan dalam Keluarga: Keberanjakan dari Fikih Mazhab ke dalam Fikih Negara di Indonesia. Tema yang berdekatan terkait dengan integrasi hukum Islam dan hukum positif dipaparkan oleh Prof. Yayan Sopyan dalam artikelnya berjudul Integrasi Hukum Islam ke Hukum Nasional: Upaya Undang-Undang Perkawinan Menjamin Terwujudnya Keluarga yang Damai, Sejahtera dan Berkeadilan. Dari sisi kontribusi metodologis, Prof. Wardah Nuroniyah, Prof. Asmawi, Prof. Hasanudin, dan Prof. Abd. Rahman menguraikan dari berbagai perspektif. Prof. Wardah mengulas Rekonstruksi Metodologi Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia dan Prof. Asmawi memaparkan Reinterpretasi Konsep Maslahah dan Relevansinya dengan Ijtihad Kontemporer. Adapun Prof. Hasanudin mengkaji konsep Telaah Ulang (I'adat al-Nazhar) Terhadap Pendapat Ulama dalam Rangka Pengembangan Fikih Mu'amalat Maliyah dan Prof. Rahman mengangkat topik Teori al-Maslahah Najm al-Tufi dan Fatwa Hukum Islam. Terakhir Prof. Alimin menulis Bersahabat dengan Takdir: Kajian Living Quran Berbasis Autoetnografi.

Kontribusi akademik dan pemikiran dari para Guru Besar terus diharapkan. Karenanya, karya-karya otentik dari mereka diharapkan menghiasi laman jurnal dan media lainnya. Hal ini menjadi salah satu bagian dari tanggung jawab moral pemegang jabatan tertinggi akademik. Semoga bermanfaat dan menginspirasi bagi dosen yang lain.

Ciputat, April 2024
Dekan,

Prof. Dr. Muhammad Maksum, SH., MA., MDC.

KATA SAMBUTAN

KETUA SENAT UNIVERSITAS
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

Pilar keilmuan di universitas adalah Guru Besar. Semakin beragam keahlian Guru Besar, maka akan semakin beragam pula disiplin ilmu yang dikembangkan di universitas tersebut. Oleh sebab itu, setiap dosen yang promosi kepangkatan pada jenjang Guru Besar, selalu diminta untuk memenuhi persyaratan keilmuan tersebut, antara lain Buku Akademik yang dia hasilkan sebagai akumulasi pengalaman keilmuan membina dan mengembangkan keilmuan program studi. Kemudian, juga diminta publikasi jurnal nasional dan internasional yang bereputasi, serta respon komunitas akademik dunia terhadap hasil penelitian terbaru dari kandidat Guru Besar (GB) tersebut.

Ilmu Syari'ah di UIN Jakarta, sudah berkembang dan dikembangkan sejak awal perguruan tinggi ini berdiri, bahkan sejak Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA), walaupun masih menyatu pada program studi Pendidikan Ilmu Agama (PIA), kini bernama PAI. Kendati secara institusional belum berbentuk program studi, namun ilmu Syari'ah sudah menjadi bahasan utama pada program studi pendidikan tersebut, sehingga kajian-kajian tentang Ilmu Fiqh, Perbandingan madzhab, Uhul Fiqh, Kaidah-kaidah Fiqh, Sejarah perkembangan Hukum Islam, sudah terbiasa dalam atmosfir akademik ADIA, apalagi setelah bermetamorfosis menjadi IAIN tahun 1963, dengan berdirinya Fakultas Syari'ah dengan program studi atau jurusan Peradilan Agama, kajian-kajian Hukum Islam semakin berkembang, bahkan merambah ke area hukum positif, karena para alumni Fakultas Syari'ah tersebut dipersiapkan oleh Kementerian Agama untuk mengisi formasi hakim Agama di setiap Pengadilan Agama, di Indonesia.

Kini Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Jakarta, telah menjelma sebagai sebuah fakultas yang sangat reputatif, yang

ditandai dengan produktifitas akademik dari para tenaga dosennya, bahkan jurnal Ahkam sebagai wadah para dosen mempublikasikan karya-karya akademiknya, sudah masuk jurnal internasional bereputasi, dan menjadi destinasi para akademisi hukum Islam dunia untuk bisa dipublikasikan dalam jurnal tersebut. Pada periode ini, di saat UIN Jakarta secara spektakuler dalam dua tahun menghasilkan tidak kurang dari 60 orang GB baru, Fakultas Syari'ah dan Hukum mempersembahkan tidak kurang dari 20 GB baru, dan hampir semua dari kalangan dosen muda, yang masih memiliki waktu panjang untuk mengabdi pada almamater tercinta ini. Kini secara serempak UIN Jakarta mengukuhkan 7 orang GB baru dari Fakultas Syari'ah dan Hukum. Dengan penambahan GB tersebut, Fakutas Syari'ah dan Hukum akan semakin kuat, dan kontribusi pada upaya pengembangan hukum positif di Indonesia, akan semakin produktif, nyata dan bisa turut menentukan arah perubahan dan pengembangan hukum di negara berpenduduk mayoritas beragam Islam, yang pada akhirnya, akan sangat menentukan perubahan sosial ke depan.

Hukum merupakan salah satu unsur berbangsa bernegara yang dapat menjadi kekuatan perekayasa perubahan sosial. Di sinilah posisi penting yang sangat strategis dari kehadiran Fakultas Syari'ah dan Hukum d iUIN Jakarta, sejauh para GB nya mau berfikir idealis, menjadikan Islam sebagai spirit aturan-aturan hukum yang dihasilkan badan legislatif, atau bahkan menginspirasi perumusan pasal-pasalnya, yang diinspirasi oleh syari'ah Islam, sehingga Islam itu benar-benar masuk dalam relung-relung kehidupan masyarakat, dan Islam benar-benar membawa kesejahteraan bagi para pemeluknya, pada khususnya, dan semua umat, bahkan bangsa dan negara pada umumnya. Oleh sebab itu, kiprah para GB diharapkan akan semakin optimal, tidak sekedar menjalankan tugas agen pembelajaran, tapi diharapkan dapat melahirkan temuan-temuan baru yang bisa menjadi dasar pengembangan sebuah undang-undang organik, yang mengintegrasikan konsep mashlahah pada hukum posisif di Indonesia, yang nampaknya, mashlahah tersebut kini menjadi area kajian bersama para

akademisi Fakultas Syari'ah dan Hukum.

Selamat untuk para GB Fakultas Syari'ah dan Hukum yang dikukuhkan hari ini, mudah-mudahankehadiran saudara dalam komunitas akademik dengan pangkat GB tidak sekedar menjadi kebanggan fakultas, dan tidak sekedar memenuhi kebutuhan pragmatik untuk memperoleh penghargaan negara berupa tunjangan mashlahah, tapi lebih dari itu, saudara diharapkan akan mampu berkiprah dalam berbagi lembaga yang bisa menghasilkan perubahan sosial, dengan menghasilkan perundang-undangan yangdilandasi spirit ke-Tuhan-an, dan bahkan mungkin mentransformasikan aturan-aturan syari'ah menjadi pasal-pasal dalam sebuah undang-undang. Dan inilah da'wah yang paling nyata, karena UU dikontrol oleh negara, dan alat-alat kenegaraan bisa diturunkan,

Jakarta 01 Mei 2024
Ketua Senat
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Prof. Dr. Dede Rosyada, M.A.

KATA SAMBUTAN

REKTOR UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

Saya ingin menyampaikan hormat dan terima kasih kepada para Guru Besar yang dikukuhkan dan menyampaikan orasi ilmiahnya pada sesi pengukuhan saat ini. Pencapaian akademik tertinggi ini merupakan karunia, berkah sekaligus tanggung jawab dan amanah suci untuk mengembangkan ilmu di lingkungan perguruan tinggi dan masyarakat. Saya ingin menyampaikan selamat kepada para dosen yang telah sampai pada posisi ini. Penambahan Guru Besar bagi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta merupakan pencapaian penting untuk memperkuat keilmuan dan budaya akademik yang lebih baik lagi ke depan.

Berbagai disiplin ilmu yang telah dicapai sehingga mendapatkan pengakuan Guru Besar bukan suatu proses yang ringan. Pengumpulan kredit, pengujian hasil karya ilmiah, proses pendidikan dan pengajaran yang dilakukan selama bertahun-tahun, serta pengabdian bagi masyarakat adalah kerja keras yang berujung pada pengakuan gelar akademik yang penting. Seorang Guru Besar adalah symbol sekaligus status penting dalam dunia akademik. Penguasaan ilmu, dedikasi akademik dan komitmen dalam keilmuan menjadi tuntutan bagi Guru Besar. Bisa dikatakan bahwa semakin berkembang para Guru Besar maka semakin berkualitas sebuah perguruan tinggi.

Keilmuan keislaman di PTKIN telah mewarnai Pendidikan Islam di Indonesia. Hal ini perlu dijaga terus agar terus berkembang, apalagi UIN Jakarta saat ini per-tahun 2024 telah diakui dunia dalam bidang keilmuan khusus Divinity, Theology dan Religion yang berada pada ranking 122 dunia. Artinya, rekognisi ini menjadi reputasi sekaligus tanggungjawab keilmuan yang harus dijaga dan ditingkatkan. Harapan saya para Guru Besar terus konsisten dalam mengabdi dan mengembangkan ilmunya. Bisa dikatakan bahwa ini adalah awal mengabdi dan mengembangkan ilmu. Guru Besar

dituntut melayani para stakeholder untuk merespon kebutuhan-kebutuhan mereka sesuai dengan keilmuannya.

Tantangan utama Guru Besar baik secara akademik maupun sosial kemasyarakatan adalah kontribusinya dalam pemikiran untuk memecahkan problem di masyarakat. Hal ini bersamaan dengan tuntutan akademik yang harus dipenuhi setiap tahun berupa publikasi yang memberikan pendapat dan gagasan bagi kebutuhan masyarakat. Sebab itu, keberpihakan Guru Besar hanya pada kepentingan objektif dan rasional dalam keilmuan. Kesadaran seperti ini perlu terus dijaga agar budaya akademik dan pengabdian kepada masyarakat terus diperkuat. Harapan saya kehadiran Guru Besar mendorong reputasi dan rekognisi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di level Internasional. Pengukuhan merupakan pembuktian keilmuan khusus yang menjadi otoritas Guru Besar. Tantangan ke depan jauh lebih kompleks. Hal itu hanya bisa direspon dengan baik jika para Guru Besar memahami dengan baik tugas dan tanggung jawabnya. Selamat kepada para Guru Besar yang dikukuhkan semoga pencapaian ini mendorong kemajuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan keilmuan keislaman yang bereputasi global.

Ciputat Timur, 08 April 2024
Rektor

Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM.... iii
KATA SAMBUTAN KETUA SENAT..... v
KATA SAMBUTAN REKTOR ix
DAFTAR ISI..... xi

TEORI MASLAHAH NAJM AL-DIN AL-TUFI DAN
FATWA HUKUM ISLAM 1
Prof. Dr. Abd. Rahman Dahlan, M.A.
Guru Besar Ilmu Ushul Fikih

BERSAHABAT DENGAN TAKDIR:
Kajian Living Quran Berbasis Autoetnografi 31
Prof. Dr. Alimin, M.Ag.
Guru Besar Ilmu Tafsir

REINTERPRETASI KONSEP MAṢLAḤAH
DAN RELEVANSINYA DENGAN IJTIHAD KONTEMPORER 63
Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.
Guru Besar Ilmu Ushul Fikih

TELAAH ULANG (I'ADAT AL-NAZHAR) TERHADAP PENDAPAT
ULAMA DALAM RANGKA PENGEMBANGAN FIKIH MU'AMALAT
MALIYYAH..... 135
Prof. Dr. Hasanudin, M.Ag.
Guru Besar Ilmu Fikih Muamalah

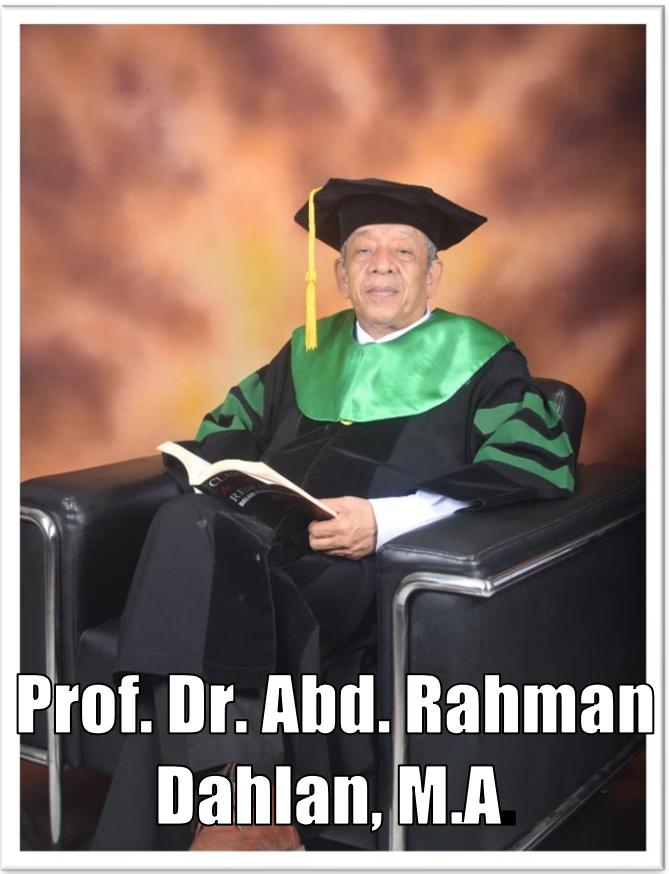
PEMBARUAN HAK PEREMPUAN DALAM KELUARGA:
KEBERANJAKAN DARI FIKIH MAZHAB KE DALAM FIKIH NEGARA DI INDONESIA 187
Prof. Dr. Hj. Mesraini, S.Ag., S.H., M.Ag.
Guru Besar Ilmu Fikih Munakahat

REKONSTRUKSI METODOLOGI
PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA 265
Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I.
Guru Besar Ilmu Hukum Keluarga Islam

INTEGRASI HUKUM ISLAM KE HUKUM NASIONAL:
UPAYA UNDANG-UNDANG PERKAWINAN MENJAMIN TERWUJUDNYA KELUARGA YANG DAMAI, SEJAHTERA, DAN BERKEADILAN 333
Prof. Dr. Yayan Sopyan, S.H., M.A., M.H.
Guru Besar Ilmu Hukum Keluarga Islam

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

TEORI MASLAHAH NAJM AL-DIN AL-TUFI DAN FATWA HUKUM ISLAM



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

TEORI MASLAHAH NAJM AL-DIN AL-TUFI DAN FATWA HUKUM ISLAM

Prof. Dr. Abd. Rahman Dahlan, M.A.
(Guru Besar Ushul Fikih pada Fakultas Syariah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta)
Email: abd.rahman@uinjkt.ac.id

Assalamu ‘alaikum warahmatullah wabarakatuh

- Yang amat terpelajar Ketua Senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dede Rosyada, M.A.
- Yang amat terpelajar Sekretaris Senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masri Mansoer, M.A.
- Yang amat terpelajar Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D.
- Yang amat terpelajar para anggota Senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
- Yang amat terpelajar para Wakil Rektor, para Dekan dan Wakil Dekan Fakultas, Direktur Sekolah Pascasarjana, di lingkungan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
- Yang amat terpelajar para pejabat struktural, tenaga pendidik, tenaga kependidikan, dan seluruh civitas academica UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- para tamu undangan dan hadirin sekalian yang saya muliakan

Mengawali pidato pengukuhan ini, izinkan saya menyampaikan rasa syukur ke hadirat Allah Swt. Karena rahmat dan kasih sayang-Nya, kita semua dapat hadir dalam forum ilmiah yang terhormat ini dalam rangka Sidang Senat Terbuka Pengukuhan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Kehadiran dan atensi Bapak, Ibu, hadirin dan hadirt sekalian, sungguh membuat hati kami gembira dan bahagia.

Dalam kesempatan ini, perkenankan saya menyampaikan pidato dengan judul "Teori Maslahah Najm Al-Din Al-Tufi Dan Fatwa Hukum Islam"

A. Pendahuluan

Pada bagian akhir abad 20, ruang publik pemikiran Islam Indonesia diramaikan dengan perbincangan mengenai pemikiran Najm al-Tufi tentang teori *ri'ayah al-maslahah*. Satu di antara masalah yang viral ialah tentang pembagian warisan 1:1 oleh Munawir Sjadzali, Menteri Agama RI 2 periode (1983-1988 dan 1988-1993).

Hasil penelitian penulis memembuktikan bahwa kesimpulan para ulama dan cendikiawan Muslim yang berkembang di dunia Islam mengenai teori Najm al-Din al-Tufi tentang *al-Maslahah* (prinsip kemaslahatan) berbeda dengan bukti yang penulis temukan.

Ulama dan cendikiawan yang menggunakan konsep al-Tufi unntuk mengadakan pembaharuan hukum Islam secara total dan menyeluruh, telah terlalu jauh menarik kesimpulan, karena al-Tufi sendiri berpendapat, teori kemaslahatan menjadi dalil hukum Islam tertinggi terbatas hanya dalam bidang muamalah, dimana konsep tersebut tidak berlaku dalam bidang ibadah, *hudud* (ketentuan hukum Islam yang telah tegas batasan ketentuannya), dan *muqaddarat* (ukuran-ukuran bilangan tertentu, seperti: ketentuan pembagian harta warisan).

Sebaliknya, para ulama dan cendikiawan Muslim yang menolak teori al-Tufi juga berseberangan dengan pemikiran al-Tufi sendiri, karena menurut mereka, al-Tufi berpendapat, semua ayat-ayat al-Quran dan hadis yang bertentangan dan tidak sesuai dengan kemaslahatan manusia, dapat dihapus dan diganti (*mansukh*). Al-Tufi sendiri sebenarnya berpendapat, teori *al-maslahah* (prinsip kemaslahatan) sebagai dalil hukum tertinggi hanya berlaku dalam bidang muamalah, dan tidak berlaku dalam bidang ibadah, *hudud* dan *muqaddarat.* Di samping itu, al-Tufi sendiri menegaskan, penggunaan teori al-maslahah sebagai dalil tertinggi di bidang muamalah adalah dengan cara *takhsis* (berfungsi sebagai ketentuan

khusus; *lex specialis*) yang bersifat sementara. bukan dengan cara naskh (menghapus ketentuan hukum yang ada secara permanen).

Para peneliti teori *al-maslahah* al-Tufi ada yang secara khusus mengemukakan hasil penelitiannya dalam buku tersendiri, ada yang menggabungkannya dengan beberapa pembahasan lainnya, dan ada yang mengemukakannya hanya dalam bentuk makalah sebagai perbandingan. Para penulis yang mengemukakan pembahasannya dalam bentuk karya ilmiah tersendiri adalah Dr. Mustafa Zaid dengan judul al-Maslahah fi al-Tasyri` al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi dan Dr. `Abdallah M. al-Husayn al-`Amiri, dengan judul yang agak panjang. Sementara itu, yang menggabungkan pembahasan tentang pemikiran al-Tufi dengan pembahasan lainnya dalam sebuah buku ialah, al-Syaikh Muhammad Abu Zahrah, al-Syaikh `Abd al-Wahhab Khallaf, Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, Dr. Husain Hamid Hassan, Dr. Wahbah al-Zuhaili, al-Ustaz `Ali Hasab Allah, Dr. `Abd al-Mun'im al-Namir dan Mumad Mustafa Syalabi. Sedangkan mereka yang mengemukakan hasil kajiannya dalam bentuk makalah, antara lain, Munawir Sjadzali dan Prof. Ibrahim Hosen.

Meskipun telah hampir delapan abad berlalu sejak wafatnya al-Tufi, namun pemikirannya tentang *ri`ayah al-maslahah* baru diperbincangkan secara hangat dan lebih terbuka pada awal abad ke 20. Hal itu tidak berarti bahwa masyarakat Islam, khsususnya ulama, tidak menaruh perhatian terhadap pemikirannya. Keadaan tersebut terjadi karena pada masa kehidupan al-Tufi situasi politik di Mesir, tanah kelahirannya, sangat tidak kondusif untuk berbeda pendapat secara bebas. Al-Tufi tidak mendapat kesempatan yang memadai untuk mempromosikan hasil-hasil pemikirannya. Tanggapan ulama atas pemikirannya, khususnya mengenai *ri`ayah al-maslahah* hanyalah dalam bentuk kecaman-kecaman tanpa alasan ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Dengan tidak mengurangi rasa hormat penulis pada para ulama dan cendikiawan Muslim yang membahas dan mengomentari pendapat al-Tufi baik yang berasal dari Timur Tengah, misalnya: Prof Dr. Muhammad Abu Zahrah, Dr. Sa`id Ramadhan al-Buti dan Prof. Dr. Husain Hamid Hasan, maupun

ulama dan cendikiawan Muslim Indonesia, misalnya: Prof. K.H. Ibrahim Hosen, Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, Dr. Satria Effendi M. Zein dan lain-lain, yang sebagian dari mereka secara langsung menjadi para guru penulis, perlu ditegaskan bahwa hasil penelitian ini berperan menyajikan sudut pandang baru yang berbeda dengan pandangan-pandangan mereka dalam memahami pemikiran al-Tufi tentang *al-maslahat*.

B. Pengertian Al-Maslahah

Ketua Senat, Rektor dan hadirin-hadirat yang dimuliakan Allah.

Dari segi etimologi, kata *al-maslahah* adalah kata bahasa Arab yang terbentuk dari huruf-huruf shad*, lam*, dan ya, yang kemudian menjadi akar kata *al-shalah* yang berarti kebaikan dan manfaat (guna). Kata *al-maslahah* berbentuk *mufrad* (tunggal). Sedangkan bentuk jamaknya adalah *al-mashalih.* Timbangan katanya adalah *al-maf`alah.* Sebagai timbangan *al-maf`alah*, kata *al-maslahah* menunjuk pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Sedangkan lawan dari kata *al-maslahah* adalah kata *al-mafsadah*, yaitu sesuatu yang banyak keburukannya.

Kata yang sama atau hampir sama maknanya dengan kata *al-maslahah* ialah kata *al-khair* (kebaikan), *al-naf`* (manfaat) dan kata *al-hasanah* (kebaikan). Sedangkan kata yang sama atau hampir sama maknanya dengan kata *al-mafsadah* ialah kata *al-syarr* (keburukan) *al-dharr* (bahaya) dan kata *al-sayyi'ah* (keburukan). Al-Quran sendiri selalu menggunakan kata *al-hasanah* untuk menunjuk pengertian *al-maslahah*, dan kata *al-sayyi'ah* untuk menunjuk pengertian *al-mafsadah.*

Dari segi terminology, Ulama usul fikih (*ushuliyyin)* mengemukakan pengertian terminologi *al-maslahah* dalam beberapa definisi dan uraian, yang satu sama lain memiliki persamaan-persamaan.

Al-Ghazali, misalnya, menjelaskan, *al-maslahah* dalam pengertian *syar`i* ialah, meraih manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan syarak, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan memelihara harta. Dengan kata lain,

upaya meraih manfaat atau menolak kemudaratan yang semata-mata demi kepentingan duniawi manusia, tanpa mempertimbangkan kesesuiannya dengan tujuan syarak, apalagi bertentangan dengannya tidak dapat disebut dengan *al-maslahah,* tetapi sebaliknya hal itu merupakan *mafsadah*. Dalam hal ini, al-Ghazali berkata:

> *Semua yang mengandung pemeliharaan tujuan syarak yang lima (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta merupakan al-maslahah, dan semua yang mengabaikan tujuan ini merupakan mafsadah, sedangkan menolak yang mengabaikannya justru merupakan al-maslahah"*

Sementara itu al-Khawarizmi (w.775H.) menjelaskan, yang dimaksud dengan *al-maslahah* ialah: Memelihara tujuan syarak dengan cara menghindarkan kemafsadahan dari manusia.

Sedangkan al-Sythibi (w.790 H.) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-maslahah* ialah:

> *Sesuatu yang difahami untuk memeliharanya sebagai hak hamba, dalam bentuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan yang untuk mengetahuinya tidak didasarkan pada akal semata-mata. Jika al-Syari` (Allah SWT.) tidak memberikan pengakuan terhadapnya, bahkan menolaknya, maka kaum Muslimin sepakat menolaknya sebagai kemaslahatan."*

Pendapat al-Syathibi ini senada dengan pendapat al-Ghazali sebelumnya. Selanjutnya, Sa`id Ramadhan al-Buthi menjelaskan pengertian *al-maslahah* sebagai berikut:

> *"Al-maslahah sebagaimana diistilahkan ulama hukum Islam, dapat didefinisikan menjadi: manfaat yang dimaksudkan oleh Allah Yang Mahabijaksana untuk kepentingan hamba-hamba-Nya, baik berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, maupun harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut."*

Definisi-definisi yang dikemukakan di atas menunjukkan beberapa persamaan, yaitu:

1. *Al-maslahah* dalam pengertian syarak tidak boleh didasarkan atas keinginan hawa nafsu, tetapi harus berada dalam ruang

lingkup tujuan syari'at. Dengan kata lain, disyaratkan adanya kaitan antara *al-maslahah* dan tujuan *al-Syari`*, dan

2. Pengertian *al-maslahah* mengandung dua unsur yaitu, meraih manfaat dan menghindarkan kemudaratan. Dalam hal ini, definisi yang dibuat al-Khawarizmi sudah secara inklusif mengandung pengertian tersebut.

Ketua Senat, Rektor dan hadirin yang dimuliakan Allah

Di dalam khazanah pemikiran hukum Islam, sebenarnya pembicaraan tentang *al-maslahah* bukanlah sesuatu yang baru. Dr. Husain Hamid Hassan menguraikan bahwa hampir semua ulama besar bidang usul fikih membahas persoalan *al-maslahah* dalam kitab-kitab usul fikih yang mereka tulis. Hanya saja terdapat perbedaan pandangan di antara mereka dalam melakukan kategorisasi *al-maslahah* yang dapat dijadikan sumber hukum. Demikian juga perbedaan dalam menetapkan detail-detail ruang lingkup *al-maslahah* tersebut.

Pada umumnya ulama berpendapat, yang dimaksud dengan *al-maslahah* ialah sesuatu yang menggambarkan pemeliharaan tujuan-tujuan hukum syarak yang ditetapkan dalam rangka meraih manfaat bagi manusia ataupun menolak kemudaratan terhadapnya, yang di dalamnya tercakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Di dalam pengertian ini terlihat bahwa *al-maslahah* sebagai sumber hukum dititikberatkan pada dua unsur peenting yaitu: sebagai dalil, *al-maslahah* harus sejalan dengan tujuan Allah dalam menetapkan hukum-hukum-Nya pada manusia, yaitu untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Kedua, penggunaan dalil tersebut bertujuan agar manusia dapat meraih kemanfaatan atau menghindarkan kerusakan (mafsadah).

Dengan kata lain, *al-maslahah* adalah suatu landasan untuk menetapkan hukum masalah tertentu yang tidak ada ketentuannya di dalam *nash* secara eksplisit, tetapi sesuai (*mula'imah*) dengan ketentuan-ketentuan hukum suatu masalah yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya (*tasharrufat al-Syari'*),--baik kesesuaian tersebut dalam bentuk *jins* (jenis, *genus*) maupun *nau`* (macam,

species)-nya. Langkah ini ditempuh dalam upaya meraih manfaat atau menghindarkan bahaya bagi manusia.

Pada umumnya ulama berpendapat bahwa kesesuaian antara *al-maslahah* dengan jenis dan macam ketentuan syarak (*tasharrufat al-Syari`'*) tersebut merupakan persyaratan yang bersifat mutlak agar ketentuan hukum yang lahir dari *al-maslahah* dapat diakui keabsahannya. Berdasarkan atas persyaratan tersebut, pada umumnya ulama hanya mengakui dua jenis *al-maslahah* yang dapat diterima sebagai sumber hukum, yaitu *al-maslahah al-mu`tabarah* (kemaslahatan yang diakui) yang mengambil bentuk *al-qiyas* (analogi) dan *al-maslahah al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung *nash* tertentu, tetapi didukung oleh sejumlah *nash* secara umum). Hal ini mengandung makna bahwa mereka menolak keberadaan *al-maslahah al-gharibah* (kemaslahatan yang asing) atau yang biasa disebut dengan *al-maslahah al-mulghah* (kemaslahatan yang tidak diakui) sebagai sumber hukum.

Berbeda dengan kebanyakan pendapat ulama di atas, baik secara langsung maupun tidak, al-Tufi mengabaikan persyaratan kesesuaian *al-maslahah* dengan jenis atau macam tindakan syarak. Bahkan ia mengabaikan pula pembagian *al-maslahah* dalam ketiga tingkatannya, yaitu: *al-dharriyyah* (primer)*, al-hajiyyah* (sekunder), dan *al-tahsiniyyah* (tersier)*,* sebagaimana yang telah dikenal sebelumnya. Dalam pada itu, ia secara tegas membagi ketentuan syarak kepada dua bagian, yaitu:

1. Ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan ibadah (hubungan antara manusia dengan Allah) dan yang disamakan dengan ibadah. Hal-hal yang disamakan dengan ibadah, antara lain, semua ketentuan-ketentuan syarak yang berkaitan dengan *al-hudud,* (ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu) dan *al-muqaddarat* (aturan-aturan yang mengandung ukuran-ukuran yang pasti), dan
2. Ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan muamalah (hubungan antara sesama manusia) dan yang disamakan dengannya. Hal-hal yang disamakan dengan muamalah, antara lain, *al-`adah* (*al-`urf*; kebiasaan-kebiasaan baik yang terdapat di dalam masyarakat dan dapat diterima oleh rasio).

Ketua Senat, Rektor dan hadirin yang dimuliakan Allah

C. Dalil Syarak

Dalam kajian ilmu Ushul fikih, salah satu bahasan yang paling banyak diperbincangkan adalah masalah yang berkaitan dengan dalil-dalil untuk menetapkan hukum *taklifi* (Hukum Islam yang lima; wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram). Perdebatan para ulama dalam bidang ini bukan saja tentang jumlah dalil-dalil tersebut, tetapi juga tentang kekuatan masing-masing dalil. Sebagaimana diketahui, sumber (*masdar*) hukum Islam yang sesungguhnya hanya dua yaitu, Al-Quran dan al-Sunnah (hadis). Selain sebagai sumber hukum, keduanya juga berperan sebagai dalil (penunjuk) hukum. Dalam pada itu, ulama berpendapat bahwa al-Quran, al-Sunnah, ijma' dan qiyas disepakati sebagai dalil hukum, Sedangkan dalil-dalil lainnya merupakan dalil-dalil hukum yang diperdebatkan kedudukannya sebagai dalil hukum.

Urutan dalil syarak dalam mazhab Hanafi ialah, al-Kitab, al-Sunnah*, qaul al-Sahabi, al-qiyas, al-istihsan, al-ijma`* dan al-`urf. Menurut mazhab Malik, ialah, al-Kitab, al-Sunnah, *ijma` ahl al-Madinah, fatawa al- Sahabi, al-istihsan, al-maslahah al-mursalah, sadd al-zara'i`, mura`ah khilaf al-mujtahidin, al-istislah* dan *syar` man qablana*. Sedangkan menurut mazhab al-Syafi'i ialah, al-Kitab, al-Sunnah, *al-ijma`, qaul al-Sahabi* dan *al-qiyas*. Sementara itu, tingkatan dalil menurut mazhab Hanbali ialah, al-*nusus* (al-kitab dan al-Sunnah), *fatawa al-Sahabi, al-ikhtiyar min fatawa al-Sahabah iza ikhtalafu* (memilih salah satu pendapat Sahabat jika di antara mereka terjadi perbedaan pendapat), mengambil hadis *mursal* dan *da'if*, dan *al-qiyas.* Dengan menggabungkan semua dalil yang dianut empat mazhab tersebut, secara keseluruhan diketahui jumlah dalil syarak sebanyak tiga belas.

Berbeda dengan keempat mazhab di atas, Najm al-Din al-Tufi berpendapat, jumlah dalil syarak yang digunakan para ulama (termasuk yang terdapat di kalangan Syi'ah) secara keseluruhan ada sembilan belas, yaitu: Al-Kitab (al-Quran), al-Sunnah, *ijma` al-`ummah* (kesepakatan seluruh umat), *ijma` ahl al- Madinah*

(kesepakatan penduduk Madinah), *al-qiyas* (analogi), *qaul al-Sahabi* (pendapat sahabat ra.*), al-maslahah al-mursalah* (kemaslahatan mutlak), *al-istishab* (keadaan tetap berlakunya hukum sebagaimana adanya*), al-bara'ah al-aṣliyyah* (kebebasan yang asli), *al-`awa'id* (adat kebiasaan), *al-istiqra'* (penilitian induktif), *sadd al-zarai'* (menutup pintu), *al-istidlal* (menemukan dalil), *al-istihsan* (mencari ketentuan hukum yang lebih baik), *al-akhz bi al-akhaff* (mengambil yang paling ringan), *al-`ishmah* (bebas dari kesalahan), *ijma` ahl al-Kaufah* (kesepakatan penduduk Kufah), *ijma` al-`itrah* (kesepakatan keluarga Nabi), dan *ijma` al-khulafa' al-arba`ah* (kesepakatan khalifah yang empat), semuanya disebut dengan, dan berkedudukan sebagai dalil hukum, bukan sumber hukum.

Selanjutnya, berkaitan dengan dalil *al-maslahah*, al-Tufi berpendapat, dalil al-maslahah yang dimaksudkannya berbeda dengan pengertian *maslahah mursalah* yang banyak digunakan mazhab Maliki dalam menggali dan menemukan hukum. Dalam hal ini, teori *al-maslahah* yang dikemukakan al-Tufi lebih luas dan lebih umum maknanya dibanding dengan teori *maslahah mursalah* yang dimaksudkan oleh mazhab Maliki. Lebih dari itu, al-Tufi berpendapat bahwa teori *al-maslahah* yang dikemukakannya merupakan dalil terkuat dalam penetapan hukum Islam. Al-Tufi menegaskan, di antara semua dalil-dalil syarak yang telah dikenal, yaitu dalil syarak yang Sembilan belas macam di atas, al-Qur`an dan hadis serta *al-ijma`* (kesepakatan ulama) merupakan dalil tertinggi dalam bidang ibadah dan yang sejenisnya. Sedangkan dalil tertinggi dalam bidang muamalah dan yang sejenisnya adalah *ri`ayah al-maslahah* (prinsip memelihara kemaslahatan). Pernyataannya bahwa prinsip memelihara kemaslahatan merupakan dalil tertinggi dalam bidang muamalah inilah yang menarik perhatian para pebeliti untuk membahasnya.

Dilihat dari sejarah perkembangan politik dan hukum Islam, al-Tufi hidup dalam periode taklid dan kemunduran. Dalam bidang hukum, periode ini ditandai dengan melemahnya (untuk tidak dikatakan hilang sama sekali) keberanian ulama melakukan ijtihad secara langsung kepada al-Quran dan al-Sunnah. Dalam

menetapkan hukum, pada masa itu, ijtihad pada umumnya hanya dilakukan terhadap kaidah-kaidah fikih yang telah dihasilkan ulama sebelumnya.

Sejalan dengan sikap taklid yang merajalela, fanatisme mazhab dan pertentangan pendapat antara penganut mazhab fikih yang berbeda semakin lama semakin memuncak. Hal ini melahirkan akibat-akibat yang sangat tidak menguntungkan bagi sejarah dinamika hukum dan penggalangan persatuan di kalangan umat Islam.

Al-Tufi berpendapat, akibat-akibat negatif tersebut terjadi, antara lain, karena adanya perbedaan ketentuan hukum mengenai masalah yang sama yang ditetapkan oleh mazhab-mazhab hukum yang berbeda. Perbedaan ketentuan hukum itu sendiri terjadi karena tidak ada kesatuan landasan di antara masing-masing mazhab dalam menetapkan hukum. Ia kemudian berpendapat, untuk mengembalikan persatuan di kalangan umat Islam dan menyelesaikan pertentangan di antara mereka adalah dengan menyeragamkan landasan penetapan hukum Islam.

Jalan keluar yang ditawarkan al-Tufi ialah, dalam menetapkan hukum di bidang ibadah dan yang sejenisnya, dalil penetapan hukum yang tertinggi adalah *nash* (ayat-ayat al-Quran dan al-Hadis) dan *al-ijma`* (kesepakatan ulama). Sedangkan dalam menetapkan hukum di bidang muamalah dan yang sejenisnya, satu-satunya dalil yang tertinggi adalah prinsip *ri`ayah al-maslahah* (memelihara kemaslahatan). Cara yang ditempuh ialah, jika *al-nash* dan *al-ijma`* bertentangan hdengan prinsip *ri`ayah al-maslahah,* maka *ri`ayah al-maslahah* dipandang sebagai *mukhashshish* (pengkhusus dalil) dan *mubayyin* (penjelas dalil) terhadap dalil *nash* dan *ijma`*.

Ketua Senat, Rektor dan hadirin yang dimuliakan Allah

D. Al-Maslahah Dalil Terkuat

Alasan utama yang mendorong al-Tufi untuk melakukan pembedaan yang tegas antara ketentuan-ketentuan bidang ibadah dan muamalah ialah karena ia berpendapat, dalil syarak yang terkuat di bidang ibadah adalah *al-nash* dan *al-ijma`,* sedangkan

dalil yang terkuat di bidang muamalah adalah prinsip *ri`ayah al-maslahah*.

Jika terdapat kesesuaian antara *al-ijma`*, *al-nash*, dan *al-maslahah* dalam menentukan suatu hukum, maka ketentuan hukum yang lahir dari kesesuaian ketiga dalil tersebut mesti diberlakukan sebagaimana adanya. Bahkan dengan alasan apapun ketentuan tersebut tidak boleh diabaikan. Akan tetapi, jika *al-nash* dan *al-ijma'* bertentangan dengan *ri`ayah al-maslahah*, maka kedua dalil yang pertama mesti dikompromikan dan dipertemukan dengan dalil yang disebut terakhir, dengan cara mendahulukan *ri`ayah al-malahah* atas keduanya, tanpa mengabaikan dan mengenyampingkan keduanya. Dengan kata lain, *ri`ayah al-maslahah* berfungsi sebagai *mukhashshish* (pengkhusus) dan *mubayyin* (penjelas) terhadap *al-nash* dan *al-ijma`*.

Istilah "mendahulukan *ri`ayah al-maslahah* atas *al-nash* dan *al-ijma`* di bidang muamalah" mengandung arti bahwa prinsip *ri'ayah al-maslahah* sebagai suatu dalil syarak merupakan dasar pijakan, rujukan, sumber dan pedoman untuk menetapkan hukum. Dalam Bahasa yang lwbih tegas, al-maslahah merupakan dalil terkuat di bidang muamalah.

Pada sisi lain, pendapat al-Tufi yang menyatakan *ri`ayah al-maslahah* merupakan dalil syarak terkuat di antara semua dalil syarak yang ada dalam bidang muamalah, didasarkannya atas penelitiannya yang menunjukkan bahwa sebagai institusi hukum, dalil tersebut memiliki dasar pijakan yang lebih kokoh, baik berdasarkan nas-nas al-Quran, al-Hadis, *ijma`* maupun logika, dibanding dengan dalil syarak lainnya. Dengan demikian, jika *ri`ayah al-maslahah* bertentangan dengan dalil lainnya, maka yang dijadikan patokan dan pedoman penetapan hukum adalah dalil *ri`ayah al-maslahah.*

Melakukan *takhshish* sebenarnya bukanlah hal yang aneh di kalangan ulama usul fikih, tetapi hal itu biasanya dilakukan terbatas pada *nas* yang *zanni* (mengandung lebih dari satu makna) saja, sedang terhadap *nas* yang bersifat *qath'i* (mengandung makna tertentu secara pasti), seperti yang terdapat pada *nas* yang bersifat *khash (khusus), muqayyad* (telah dikaitkan dengan dalil lainnya)

dan *mubayyan* (telah mendapat penjelasan dari dalil lainnya), tidak mungkin lagi dilakukan *takhshish* (pengkhususan makna yang lain) terhadap nas tersebut.

Landasan utama pendapat al-Tufi bahwa al-maslahah merupakan dalil terkuat di antara dalil-dalil syarak lainnya de ngan cara mendahulukan *al-maslahah* atas *al-nash* dan *al-ijma`* di atas, di samping dalil-dalil lainnya, baik yang berasal dari al-Quran, al-Hadis, *ijma`* maupun logika, ialah sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار

"Tidak ada kemudaratan dan tidak ada yang memudaratkan di dalam Islam"

Hadis ini berada pada urutan yang ketiga puluh dua dari kitab *al-Arba`in al-Nawawiyyah* yang dihimpun oleh Imam al-Nawawi. Menurut al-Tufi, hadis tersebut mengandung makna, *al-Syari`* (Pembuat hukum; Allah SWT.) mengenyampingkan segala macam bentuk peraturan yang dapat melahirkan kemudaratan dari manusia, selain kemudaratan yang secara tegas dikecualikan (dikhususkan), seperti: *al-hudud* dan *al-`uqubat* (ancaman hukuman terhadap tindak pidana tertentu).

Selain hadis di atas, pendapatnya itu juga didasarkannya atas pemahamannya terhadap beberapa ayat al-Quran maupun hadis Nabi Muhammad saw. yang menunjukkan, Allah memelihara dan memperioritaskan kemaslahatan hamba-hamba-Nya. Dalil-dalil di atas diperkuatnya pula dengan pernyataan bahwa pada hakikatnya perbuatan Allah berkaitan erat dengan *al-`illah* (motiv) untuk melahirkan manfaat dan kesempurnaan bagi manusia; bukan untuk kesempurnaan dan kepentingan Allah, --karena Allah tidak perlu kepada apapun di luar diri-Nya. Dalam hal ini, meskipun memelihara kemaslahatan hamba merupakan kewajiban bagi Allah, tetapi kewajiban tersebut adalah kewajiban yang ditetapkan Allah pada diri-Nya; bukan kewajiban yang datang dari luar diri-Nya sendiri (*wajibah min Allah la wajibah `alaih*).

Dari rangkaian pemahamannya di atas ia kemudian berpendapat, menjadi mustahil jika dikatakan bahwa Allah

memelihara kemaslahatan hamba-hamba-Nya, --mulai dari ketika menciptakan manusia, memberikan kemudahan bagi hidupnya, sampai memberi kebahagiaan mereka di akhirat--, tetapi dalam pada itu, Allah mengabaikan kemaslahatan mereka dalam bidang hukum syarak. Karena kemaslahatan di bidang hukum lebih bersifat umum, maka sepantasnyalah Allah SWT. lebih mengutamakan kemaslahatan hambahamba-Nya di bidang hukum.

Pendapat al-Tufi bahwa *ri`ayah al-maslahah* dapat menjadi *mukhashishish* (pengkhusus dalil) dan *mubayyin* (penjelas dalil) terhadap *al-nash* dan *al-ijma`* didasarkannya atas kesimpulan bahwa *al-maslahah* lebih kuat daripada keduanya. Kesimpulan ini diambilnya setelah melihat bahwa semua dalil *al-ijma`* yang dikemukakan ulama, sebenarnya tidak secara *qath'i* (pasti) menunjuk pada pengertian kesepakatan di bidang hukum, tetapi di bidang keimanan. Misalnya,

ayat 115 surah al-Nisa' yang dijadikan ulama menjadi dalil *al-ijma`,* yang artinya*:*

> *"Dan barangsiapa yang menentang Rasul setelah kebenar-an jelas baginya, dan mengikuti yang bukan jalan orang-orang Mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan itulah seburuk-buruk tempat kembali."*

Menurut pemahamannya, ayat tersebut mengandung ancaman bagi orang-orang yang menentang Nabi saw. (*musyaqiq al-Rasul*) dan mengikuti yang bukan jalan orang mukmin. Ancaman siksa di akhirat hanya dapat terlaksana apabila kedua perbuatan ini telah terlaksana. Di samping itu, *khitab* ayat tersebut hanya ditujukan kepada para sahabat Nabi saw. saja. Indikator batasan makna di atas ialah, huruf *alif lam* (ال) di dalam kata "*al-mukminin"* di dalam ayat di atas *li al-`ahd*, --yang mengandung arti, orang-orang Mukmin tertentu.

Demikian pula halnya dengan ayat yang dipahami ulama menjadi dalil terhadap keabsahan *al-ijma`* sebagai sumber hukum tertinggi, yaitu ayat 143 surah al-Baqarah yang artinya:

> *"Dan demikian juga Kami jadikan kamu umat yang adil agar kamu menjadi saksi atas manusia..."*

Al-Tufi mengatakan, kata *al-wasath* dalam ayat ini tidak berkaitan dengan pengertian "benar" yang menjadi lawan dari pengertian "salah" dalam hal melahirkan hukum, tetapi menunjuk pada pengertian adil dalam konteks menyampaikan yang benar di antara yang bohong.

Lebih jauh ia menyatakan, jika *al-ijma`* memiliki sifat *qat`i*, dalam arti tidak ada ulama lain yang membantah kepastian ke-*hujjah*-annya, --yang disebut dengan *qath'i al-`aqli* (pasti menurut hukum akal)--, maka ketentuan tersebut tidak mungkin bertentangan dengan prinsip *ri`ayah al-maslahah* (memelihara kemaslahatan). Akan tetapi jika yang dimaksud adalah *qath'i al-syar'i*, maka dengan tegas ia menolaknya.

Penolakannya itu didasarkannya atas kenyataan, *al-ijma`* selalu saja tidak didasarkan kepada *qath'i al-syar'i* (dalil yang kepastiannya bersifat jelas), melainkan didasarkan kepada hadis *ahad* atau *`amarat* (tanda-tanda), seperti, *al-qiyas*, sambil berlindung di balik ke-*ma'shum*-an (ketidakmungkinan salah) institusi *al-ijma'.* Dalil *al-ijma`* yang paling riskan menurut al-Tufi ialah, keabsahan *al-ijma`* justru karena disepakati oleh *al-ijma`* itu sendiri.

Salah satu kata kunci pemikiran al-Tufi dalam mendahulukan *ri`ayah al-mslahah* terhadap *al-ijma`* dan *al-nash* di bidang muamalah --ketika terjadi pertentangan antara yang yang disebut pertama dan dua yang terakhir-- kelihatannya dibangun di atas argumentasinya yang paling umum, bahwa Allah Maha Mengetahui kemaslahatan hamba-hamba-Nya, dan karena itu Dia menetapkan peraturan dan dalil-dalil agar diketahui hamba-Nya. *Ri`ayah al-maslahah* sendiri adalah salah satu dari *adillat al-syar'i* (dalil-dalil hukum syarak). Mengenyampingkan *adillat al-syar'i* dengan mendahulukan sesuatu yang lain dari *adillat al-syar`i* itu sendiri merupakan pendurhakaan kepada Allah. Dengan demikian, memelihara dan mendahulukan *ri`ayah al-maslahah* harus dipandang sebagai salah satu rangkaian meninggalkan *adillat al-syar'i* berdasar atas *dalil al-syar`i* yang lebih kuat kedudukannya berdasar atas hadis ketiga puluh dua di atas. Dalam kaitan ini ia menegaskan, mendahulukan *ri`ayah al-maslahah* atas dalil lainnya

di bidang muamalah, pada hakikatnya sama halnya dengan pendapat jumhur ulama yang mendahulukan *al-ijma`* atas *adillat al-syar`i* lainnya.

Kata kunci lainnya ialah, adanya perbedaan pandangan antara al-Tufi dan ulama lainnya dalam menentukan sifat *qath'i* suatu dalil. Ia berpendapat, suatu dalil disebut *qath'i* jika tidak ada yang membantah kebenarannya (*qath'i al-aqli*). Dalam hal ini, ia berpendapat yang *qath'i* itu adalah *ri`ayah al-maslahah*. Sedang jumhur ulama berpendapat, suatu dalil sudah disebut *qath'i* jika terjadi kesepakatan ulama *(ijma`)* untuk membenarkannya. Dalam pada itu, menurut jumhur, dalil yang *qath'i* itu sendiri adalah *al-ijma`*.

Di balik perbedaan pendapat antara jumhur dan al-Tufi tentang kedudukan al-maslahat sebagai dalil syarak, semuanya sependapat bahwa *al-maslahah* merupakan inti dari ajaran syariat Islam. Hal ini karena tidak satupun dari syariat Islam yang tidak mengandung dan melahirkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam bidang ibadah maupun muamalah, baik untuk kepentingan dunia maupun kepentingan akhirat.

Demikianlah gambaran sepintas pemikiran al-Tufi tentang *al-maslahah* sebagai dalil terkuat di antara dalail-dalil syarak lainnya.

E. Fatwa dan al-Maslahat

Sejatinya dalam tradisi keagamaan kita, suatu fatwa pada umumnya merupakan solusi jawaban atas masalah hukum yang yang disampaikan oleh mufti kepada mustafti. Dalam praktiknya, ada beragam model fatwa yang diterbitkan. Dari segi penetapan fatwa, ada fatwa yang diterbitkan secara perorangan (*fatwa fardi*), yaitu fatwa yang dikeluarkan oleh ulama tertentu Ada fatwa yang diterbitkan secara kolektif (*fatwa jama'i*), yaitu fatwa yang diterbitkan oleh sekelompok ulama secara kelembagaan, sebagaimana fatwa dari ormas Islam NU (LBM NU), Muhammadiyah (Majlis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah), Al-Washliyah (Dewan Fatwa Al-Washliyah) MUI (Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasional MUI) dan lain-lain.

Dilihat dari segi bentuknya, ada fatwa yang sangat sederhana, yaitu hanya menyampaikan secara lisan sebatas ketentuan hukum semata dari masalah yang dimintakan fatwanya. Ada fatwa yang bentuknya berupa ketentuan hukum tertentu yang dilengkapi dalil secara sederhana. Tetapi ada pula fatwa yang diterbitkan dengan dilengkapi uaian *tasawwur mas'alah* (gambaran/ deskripsi masalah yang ditanyakan), konsiderans fatwa dalam bentuk menimbang, mengingat dan memperhatikan, memutuskan dan menetapkan, seperti bentuk surat keputusan resmi. Fatwa bentuk ini diterbitkan oleh MUI dan beberapa Ormas Islam di Indonesia.

Jika diukur dari sudut kepentingan argumen penetapan fatwa, agaknya model fatwa yang ditampilkan MUI dan beberapa ormas Islam lainnya di atas, dapat dikatakan sudah sangat maju dan modern dibanding model fatwa yang bentuknya lebih sederhana sebagaimana disebutkan sebelumnya. Demikian juga dalam rangka kepentingan akademik, misalnya, untuk kepentingan penelitian keabsahan fatwa yang diterbitkan, maka bentuk fatwa MUI sudah memenuhi kebutuhan penelitian tersebut. Akan tetapi, jika dikaitkan dengan uraian tentang *al-maslahah*, maka setidaknya ada tiga hal yang perlu menjadi perhatian para ulama yang bergelut dengan fatwa.

Pertama, kajian tentang teori *al-maslahah* hendaknya tidak berhenti pada sebatas memiliki pengetahuan tentang *al-maslahah*, tetapi pengetahuan tersebut dapat diimplementasikan dalam bentuk melengkapi setiap fatwa yang diterbitkan dengan uraian nilai-nilai kemaslahatan.

Kedua, mencantumkan uraian unsur-unsur kemaslahatan dalam setiap fatwa yang diterbitkan, secara langsung maupun tidak, sangat membantu mengingatkan mufti bahwa fatwa yang diterbitkannya harus mengandung nilai-nilaai kemaslahatan; Jangan sampai suatu fatwa tidak memuat nilai kemaslahatan, apalagi bertentangan dengan prinsip memelihara kemaslahatan itu sendiri.

Ketiga, adanya uraian nilai-nilai kemaslahatan pada setiap fatwa yang diterbitkan, selain dilengkapi uraian *tasawwur mas'alah,*

konsiderans fatwa dalam bentuk menimbang, mengingat dan memperhatikan, memutuskan dan menetapkan, maka suatu fatwa akan sangat berguna untuk memenuhi kepentingan dakwah dan penyuluhan kepada masyarakat, khususnya untuk menunjukkan bahwa setiap hukum yang digali dari al-Quran dan al-Sunnah sarat dengan nilai-nilai kemaslahatan.

Memang, dengan adanya muatan uraian kemaslahatan pada setiap fatwa, berarti ada tambahan tugas baru bagi mufti, baik secara *fardi* maupun *jama'i.* Tetapi dengan adanya nilai tambah pengetahuan umat tentang kemaslahatan yang terdapat dalam setiap hukum yang difatwakan, maka keyakinan/keimanan umat terhadap ajaran Islam melalui fatwa yang diterbitkan akan menjadi semakin baik dan kuat. *Wa Allah a'lam bi al-shawab.*

Demikian pidato ini saya sampaikan semoga bermanfaat.

Ketua Senat, Rektor dan hadirin yang dimuliakan Allah

Sebagai penutup saya menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada almarhum dan almarhumah ayah dan ibu saya, Ahmad Dahlan dan Siti Rubinah yang telah mendidik dan mengasuh saya dengan penuh kasih sayang dan kesabaran, serta tak putus-putusnya mendoakan anak-anaknya. Terima kasih kepada kakak, abang dan adik-adik saya, Siti Aminah, Abul Syukur, Siti Asiah dan Siti Aisyah. Terima kasih yang tulus kepada isteriku tercinta, Dr. Azizah Zahiruddin, M.A. yang selalu membersamaiku dalam suka dan duka dengan penuh kesabaran dan keikhlasan. Terima kasih kepada anak-anakku tersayang Rafika Rahman dan Seila Rizkina Rahman yang selalu menyayangi ayah, dan cucu-cucu yang selalu menjadi penyejuk hati dan pelepas lelah opa. Terima kasih kepada seluruh keluarga yang telah memberi dukungan selama ini. Terima kasih tak terhingga kepada seluruh guru saya dan dosen saya dari jemjang pendidikan terendah sampai pendidikan tertinggi yang telah mengajar, mendidik, membimbing dan mendoakan saya.

Terima kasih yang sebesar-besarnya saya tujukan kepada Rektor dan civitas academica UIN Sumatera Utara, Rektor dan sivitas academika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, teristimewa teman-teman dosen dan Tendik di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Terima kasih banyak kepada semua teman-teman seperjuangan di organisasi Al-jam'iyatul Washliyah, MUI, khususnya Komisi Fatwa, Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI, LPPOM MUI, Himpunan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI), rekan-rekan di Duha Madani Syariah, HIMQAH, Pengurus dan jamaah Pusat-pusat kajian dan majelis-majelis ta'lim, dan semua pihak yang telah memberi dukungan dalam berbagai aktifitas saya. Semoga Allah Swt membalas kebaikan semuanya dengan berlipat ganda. Barakallah fikum jami'a wa jazakumullah khair,

Wassalamu 'alaikum warahmatullah wa barakatuh

DAFTAR PUSTAKA

Abdallah M. al-Husayn al-`Amiri, al-Tufi's Refutation of Traditiokebaikan yang berlipat ganda nal Muslim Juristic Sources of Law and His View on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Source or Principle, (disertasi Ph.D. pada University of California Santa Barbara), Michigan: U.M.I.- Disertation Information Service, 1990.

`Abd al-Salam, `Izz al-Din Ibn `Abd al-`Aziz Ibn, Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam, Dar al-Jail, ttp., tt.

Al-`Ajluni, Isma`il Ibn Muhammad, Kasyf al-Khafa' wa Muzil al-Ilbas `amma Istahara min al-Ahadits `ala Alsinat al-Nas, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-`Arabi, 1352 H.

Al-`Iraqi, Zain al-Din, al-Taqyid wa al-Idhah Muqaddimah Ibn al-Shalah, ttp: Dar al-Fikr, 1981

Al-Hanbali`, Abd al-Hayy Ibn al-`Imad, Syazarat al-Zahab fi Akhbar Man Zahab, Beirut: Dr al-Fikr, tt.

Hasab Allah, `Ali, Ushul al-Tasyri` al-Islami, Mesir: Dar al-Ma`arif, 1976,

Hassan, Husain Hamid, Nazariyyah al-maslahah fi al-Fiqh al-Islami, ttp: Dar al-Nahdhah al-`Arabiyyah, tt.

Al-Tufi, Najm al-Din, Al-Sha`qah al-Ghadhabiyyah fi al-Radd `ala munkir al-`Arabiyyah, manuskrip, Qahirah: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.

----------, Syarh Mukhtaȷar al-Rawdhah, tahqiq: `Abd al-Muhsin Ibn `Abd al-Karim al-Turki, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1989,

AThuwana, Muhammad Musa, al-Ijtihaad wa mada Hajatuna ilaih fi haza al-`ashr, Mesir: Dar al-kutub al-Haditsiyyah, 1972

Al-Amidi, Saif al-Din Abi al-Hasan `Ali Ibn Abi `Ali Ibn Muhammad, al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1985

Ab Zahrah, Muhammad, Ibn Hanbal Hayatuh wa `Ashruh Ara'uh wa Fiqhuh, ttp.: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1947

Abd al-Wahhab Khallaf, Mashadir al-Tasyri` al-Islami fima la nash fih, Kuwait: Dar al-Qalam, 1982M./1402H

L-Hakim, Muhammad Taqi, al-Ushul al-`Ammah li al-Fiqh al-Muqarin, Beirut: Dar al-Andalus, 1963

Nasa'i, Abu `Abd al-Rahman Ahmad Ibn Syu`aib Ibn `Ali Ibn Bahr Ibn Sinan Ibn Dinar, Sunan al-Nasa'i, (cet.I) Beirut: Dar al-Fikr, 1930

Al-Anshari, Abu Yusuf, Ya`qub Ibn Ibrahim Ibn Habib, al-Kharraj, Mesir: Mathba`ah al-Salafiyyah, 1352 H.

Al-Andalusi, Ab Muhammad `Ali Ibn Hazm, al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, Beirut: Dar al-Jail, 1987

l-Asqalani, Ibn Hajr, Al-Durar al-Kaminah fi Ayyam al-Mi'ah al-Tsaminah, al-Qahirah: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1966

----------, Tahzib al-Tahzib, ttp.: Dar al-Fikr, 1984.

Al-Azdi, Ab Dawud Sulaiman Ibn al-Asy`ats al-Sajastani, Sunan Abi Dawud, Beirut: Dar al-Fikr, 1994

Badran, Badran Abu al-`Ainain, Adillah al-Tasyri` al-Muta`aridhah, Iskandariyyah: Muassasah Syabab al-Jami`ah, tt.

Beik, Muhammad al-Khudhari, Tarikh al-Tasyri` al-Islami, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1970

Brockelmann, Tarikh al-Adab al-`Arabi (Geschichte der Arabischen Literatur)

Al-Bukhari, `Ala' al-Din `Abd al-`Aziz Ibn Ahmad, Kasyf al-Asrar `an Ushul Fakhr al-Islam al-Bazdawi, tahqiq: Muhammad al-Mu`tashim bi Allah al-Baghdadi, Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1991

Al-Bukhari, Abu `Abd Allah Muhammad Ibn Isma`il, Matn al-Bukhari, jld. IV, Qahirah: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah, tt

Al-Buthi, Muhammad Sa`id Ramadhan, Dhawabith al-maslahah fi al-Syari`ah al- Islamiyyah, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990.

Al-Darimi, Abi Muhammad `Abd Allah Ibn Bahram, Sunan al-Darimi, Beirut: Dar al-Fikr, tt.,

Effendi, Satria, "Menetapkan Hukum secara Tekstual dan Kontekstual" dalam: Majalah Dialog, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI.,no. 35, th. XVI,

Pebruari 1992,

----------, Maqasid asy-Syari`ah dan Perubahan Sosial" dalam: Majalah Dialog, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI., no. 33, th. XV, 1991

Al-Fairuzzabadi, Al-Qamus al-Muhith, Dar al-Fikr, Beirut, tt.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, al-Mankhul min Ta`liqat al-Ushul, Damskus: Dar al-Fikr, 1980.

----------, al-Mustashfa min `ilm al-Ushul, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, tt.

aAl-Haitsami, Nur al-Din, Majma' al-Zawa'id wa Manba` al-Fawa'id, jilid VII, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988

Harun, `Abd al-Salam, Tahqiq al-Nushush wa Nasyriha, cet. II. al-Qahirah: Muassasah al-Halabi wa Syirkah, 1965.

Hosen, Ibrahim, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam Reaktualisasi Hukum Islam: 70 Tahun Munawir Sjadzali, Jakarta: Paramadina, 1993

Ibn Surah, Muhammad Ibn `Isa, al-Jami` al-Shahih Sunan al-Tirmizi), Beirut: Dar al-Fikr, 1988

Ibn al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab, Hasyiah al-`Allamah al-Bannani `ala Matn Jam`i al-Jawami`, Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah, tt.

Ibn Katsir, Isma`il, Tafsir al-Quran al-`Azim, Singapura: Sulaiman Mar`i, tt.

Ibn Manzur, Lisan al-`Arab, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Ibn Rajb, `Abd al-Rahman Ibn Ahmad, al-Zail `ala Thabaqat al-Hanabilah, al-Qahirah: Mathba`ah al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1952

Al-Jashshash Imam Abi Bakr Ahmad al-Razi, Ahkam al-Qur-'an, Beirut: Dar al-Fikr, 1993

Al-Jawziyyah, Abu `Abd Allah Syams al-Din Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Ayyub Ibn al-Qayyim, Miftah Dar al-Sa`adah wa Mansyur Wilayah al-`Ilm wa al-Iradah, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Al-Juwaini, Imam al-Haramain, al-Burhan fi Ushul al-Fiqh, Qatar: Jami`ah Qatar, 1399 H.

Al-Khathib, Muhammad `Ajjaj, al-Sunnah Qabl al-Tadwin, Beirut: Dar al-Fikr, 1981

Khallaf, `Abd al-Wahhab `Ilm Ushul al-Fiqh, Kuwait, Dar al-Qalam, 1978

----------Mashadir al-Tasyri` al-Islami fi ma la nash fih, Kuwait: Dar al-Qalam, 1982M./1402H.

Ma'luf, Louis, Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lam, Beirut: Dar al-Masyriq, 1987,

Al-Maraghi, `Abd Allah Mustafa al-Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin, ttp.: Muhammad Amin Ramji wa Syirkah, 1974

----------, al-Fat¥ al-Mub³n f³ °abaq±t al-U¡uliyy³n, ttp.: Muhammad Amin Ramj wa Syirkah, 1974.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, Tafsir al-Maraghi, Mesir: al-Halabi, 1946

Mistu, Mustafa al-Bugha dan Muhy al-Din, al-Wafi fi Syarh al-Arba`in al-Nawawiyyah, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1989

Mudzhar, Mohammad Atho, Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: INIS, 1993

Namir,`Abd al-Mun`im, al-Ijtihad, Mishr: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-`Ammah li al-Kuttab, 1987

Muhammad Abu Zahrah, Ibn Hanbal Hayatuh wa `Ashruh Ara'uh wa Fiqhuh, ttp.: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1948. selanjutnya: Abu Zahrah.

Nasution, Harun, Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya, jld. II, Jakarta: UI Press, 1984-1985

Al-Qarafi, Syihab al-Din Ahmad Ibn Idris, Syarh Tanqih al-Fushul, Mesir: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhar dan Dar al-Fikr, 1973

Al-Razi, Fakhr al-Dn Muhammad Ibn `Umar Ibn al-Husain, al-Mahshul fi `Ilm Ushul al-Fiqh, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988

Al-Rabi`ah, `Abd al-`Aziz Ibn `Abd al-Rahman Ibn `Ali, Adillat al-Tasyri` al-Mukhtalaf fi al-Ihtijaj bih, Beirut: Muassasah al-risalah, 1979

Al-Raisuni, Ahmad, Nazariyyah al-Maqashid `inda al-Imam al-Syathibi, Beirut: al- Ma`had al-`Alami lilfikr al-Islami (The International Institute of Islamic Thought), 1981

Ridha, Sayyid Muhammad Rasyid, Tafsir al-Quran al-Karim (Tafsir al-Manar), cet. III, Dar al-Fikr, 1973

Al-Sayih, Ahmad `Abd al-Rahim, Risalah fi Ri`ayah al-Mashlahah, Mesir: al-Mishriyyah al-Lubnaniyyah, 1993

Sjadzali, Munawir, Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini, Jakarta: UI Press, 194, hlm. 43; Ibrahim Hosen "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam: Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof Dr. H. Munawir Syadzali, MA, Jakarta: Paramadina, 1996

Subhani, Ja`far, Tahzib al-Ushul: Taqrir Ibhats Ayat Allah al-`Uzma al-Imam al-Khumaini, Qum al-Musyarrafah, Iran: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1405 H.

Al-Sufyani, `Abir Ibn Muhammad, Ma`alim Thariqah al-Salaf fi Ushul al-Fiqh: al-Tsabat wa al-Syumul, Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Manarah, 1988

Al-Suyuthi, Jalal al-Din `Abd al-Rahman, Al-Asybah wa al-Naza'ir fi al-Furu`, ttp.: Dar al-Fikr, tt.

----------, Al-Itqan fi `Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1991

----------, Bughyah al-Wi`ah, Mesir: Dar al-Kitab, tt.

----------, Tanwir al-Hawalik Syarh `ala Muwaththa` Malik, ttp.: Dar al-Fikr, tt.

Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad, Al-I'tisham, al-Maktabah al-Fayshaliyyah, Makkah al-Mukarramah, tt.

----------, al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah, tahqiq: `Abd Allah Darraz, Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1975

Sya`ban, Zakiy al-Din, Ushul al-Fiqh al-Islsmi, Mesir: Dsr al-Ta'lif, 1965

Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad Ibn `Abd al-Karim, al-Milal wa al-Nihal, juz I, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi,1967

Syalabi, Muhammad Mustafa, Ta`lil al-Ahkam, Beirut: Dar al-Nahfdhah al-`Arabiyyah, 1981

l-Syaukani, Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad, Irsyad al-Fuhul il Tahqiq al-Haqq min `Ilm al-Ushul, ttp.: Dar al-Fikr, tt.,

Al-Turki, `Abd Allah Ibn Abd al-Muhsin, "Tarjamah al-Mu'allif", dalam: Syarh Mukhtasyar al-Raudhah, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987

----------, Ushul Mazhab al-Imam Ahmad, Riyadh: Maktabah al-Haditsah, 1977

Wensink, J.A., (et.al), al-Mu`jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadits al-Nabawi, Leiden: E.J. Briil, 1962

Zahrah, Muhammad Abu, Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah, bagian II, Kairo: Dar al-Fikr al-`Arabi, tt.

Zaid, Mustafa, Al-Maslahah fi al-Tasyri` al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, Mishr, 1964

Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad `Abd Allah, al-Burhan fi `Ulum al-Quran, Beirut: Dar al-Ma`rifah, tt.

Al-Zarqani, Muhammad `Abd al-`Azim, Manahil al-`Irfan fi `Ulum al-Quran, Beirut: Dar al-Fikr, 1988

al-Zahabi, Syams al-Din Muhammad Ibn Ahmad Ibn `Usman, Siyar A`lam al- Nubala', Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988.

Al-Zuhaili, Wahbah, al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami, Dar al-Kitab: Maythba`ah Dar al-Kitab, 1977-1978.

----------, Ushul al-Fiqh, Beirut: Dar al-Fikr, 1986

Muhammad Sa`id Ramadhan al-Buthi, Dhawabith al-maslahah fi al-Syari`ah al-Islmiyyah, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990.

Wahbah al-Zuhail, al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami, ttp.: Mathba`ah Dar al-Kitab, 1977-1978.

CURRICULUM VITAE

Nama	: Prof. Dr. H. Abd. Rahman Dahlan, MA
NIP.	: 19581110 198803 1 001
Pangkat/Jabatan	: Pembina Utama Madya (IV/c) /Guru Besar/ Profesor dalam bidang Ushul Fikih pada Fak. Syariah & Hukum UIN. Syarif Hidayatullah Jakarta
Tempat/tgl. lahir	: Perbaungan, Sumatera Utara/10 Nop. 1958
Alamat Rumah	: Jl. Mawar No. 58A Rt.03/.07 Kel. Pisangan Ciputat Timur, Tangerang Selatan 15419
Nomor KTP/NIK	: 3674051011580002
Telepon	: Hp. 081210148948
Email	: abd.rahman@uinjkt.ac.id
	: abd_rahmandahlan@yahoo.com

PENDIDIKAN

1. SDN. 4 Perbaungan, Sumatera Utara, thn 1971.
2. Tsanawiyah Al-Washliyah Perbaungan, SUMUT thn 1976.
3. Al-Qismul `Ali Al-Washliyah Perbaungan, SUMUT thn. 1978.
4. Sarjana Muda (BA.), IAIN “Sumatera Utara”, thn. 1982.
5. Sarjana (Drs.), IAIN “Sumatera Utara”, thn. 1985.
6. Kursus Program Pengembangan Tenaga Edukatif IAIN "Sumatera Utara" 1988
7. S.2 IAIN “Syarif Hidayatullah” Jakarta, thn. 1991.
8. S.3 IAIN “Syarif Hidayatullah” Jakarta, thn. 1998.

RIWAYAT RINGKAS PEKERJAAN

1. Dosen Tidak Tetap pada FakUltas Syari`ah IAIN "Sumatera Utara" thn. 1985-1988
2. Dosen Tetap Fakultas Syariah IAIN "Sumatera Utara", thn. 1988 – 2003
3. Dosen Tidak Tetap pada Universitas Islam Sumatera Utara (UISU), 1999 - 2003.
4. Dosen Tidak Tetap pada Universitas Al-Washliyah (UNIVA), 1999 – 2003

5. Dosen Tidak Tetap pada Universitas Muslim Nusantara Al-Washliyah (UMN Al-Washliyah), 1998 – 2003
6. Dosen pada Program Pascasarjana IAIN 'Sumatera Utara" thn. 1999 -2003
7. Dosen Tetap Fakultas Syari`ah dan Hukum UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta 2003 s/d sekarang.
8. Dosen pada Program Pascasarjana UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta, 2003 s/d. sekarang
9. Dosen pada Program Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Nasional (UNAS) Jakarta, 2006 s/d sekarang
10. Dosen pada Program Pascasarjana Universitas Islam Jakarta (UIJ), 2010- 2016

RIWAYAT RINGKAS JABATAN

1. Sekretaris Jurusan Peradilan Agama pada Fakultas Syari`ah IAIN 'Sumatera Utara" 1988-1989.
2. Ketua Program Studi Pendidikan Islam pada Prog. Pascasarjana IAIN "Sumatera Utara", thn. 1999 – 2001
3. Ketua Program Studi Hukum Islam pada Program Pascasarjana IAIN "Sumatera Utara" thn. 2001- 2003
4. Rektor Universitas Muslim Nusantara (UMN) Al-Washliyah Medan 2001-2004.
5. Pejabat Rektor UNIVA Medan, SUMUT, 2017-2018
6. Pejabat Rektor UNVA Labuhan Batu, SUMUT, 2017-2018

PENGALAMAN RINGKAS ORGANISASI

1. Ketua Pimpinan Cabang Ikatan Pelajar Al-Washliyah (IPA), Kec. Perbaungan, 1978-1980
2. Sekretaris Pimpinan Daerah Ikatan Pelajar Al-Washliyah, Kab. Deli Serdang, 1980-1982
3. Sekretaris Umum Senat Mahasiswa Fak. Syari`ah IAIN-SU, 1980 – 1982.
4. Ketua Umum Pimpinan Pusat Ikatan Sarjana Al-Washliyah (ISARAH), 1992 - 1997
5. Anggota KORPRI Unit IAIN "Sumatera Utara" thn. 1988-2003

6. Anggota KORPRI Unit UIN "Syarif Hidayataullah" Jakarta 2003 s/d sekarang
7. Ketua Tim Penasihat Paguyuban "Masyarakat Sumatera Utara Di Jakarta" 2003-2008
8. Pemimpin Redaksi Jurnal Ahkam Fak. Syariah & Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009-2012
9. Anggota Dewan Kehormatan Dosen Karyawan dan Mahasiswa UIN "Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010- 2014
10. Anggota Komisi Hukum dan Perundang-undangan MUI Pusat 2008 s/d 2010
11. Anggota Komisi Fatwa MUI Pusat, 2010 s/d 2015
12. Wakil Sekretaris Komisi fatwa MUI Pusat 2015- 2020
13. Wakil Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat 2020 - 2025
14. Ketua Dewan Pembina Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI) Pusat 2020 - 2024
15. Ketua Pengurus Besar Al-Jam'iyatul Washliyah 2010-2015; 2015-2020
16. Wakil Sekretaris Jenderal Pengurus Besar Al-Jam'iyatul Washliyah 1997-2002; 2002- 2007; 2007-2010
17. Anggota Pengurus Dewan Syariah Nasional (2015-2025

PENGALAMAN PERJALANAN KE LUAR NEEGERI

1. Saudi Arabia: Petugas TPHI non kloter thn. 1992
2. Mesir: Penelitian ilmiah thn. 1993
3. Malaysia: Memimpin rombongan pimpinan Universitas Muslim Nusantara (UMN) Al-Washliyah, thn. 2002
4. Malaysia dan Thailand: Seminar Internasional, thn 2003
5. Libia: Peserta Pertemuan Dakwah Islam Internasional, thn. 2003
6. Auditor LPPOM MUI: India, Pakistan, Brazil, Jepang, Thailand, Vietnam dan China thn 2016 sd sekarang.

KARYA ILMIAH

1. *"Kaidah-kaidah Penafsiran Al-Quran"*, Mizan, Bandung, 1997.
2. Penerjemah buku *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*" dengan judul "*Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam",* Logos Publishing House, Jakarta, 1996.

3. *"Ilmu-ilmu Al-Quran*, LBIQ, DKI. Jakarta, 1993/1994, 1994/1995, 1995/1996.
4. "*Tema-tema Pokok Al-Quran*", LBIQ DKI. Jakarta, 1993/1994, 1994/1995, 1995/1996.
5. *"Hak-hak Asasi Manusia dalam KUHAP dan Hukum Islam"*, risalah sarj. muda, 1982.
6. "*Perbandingan Mazhab dan Hukum tentang Zina*", skripsi, 1985.
7. *Pemikiran Najm al-Din al-Tufi tentang al-Maslahah,* disertasi (dalam proses penerbitan).
8. Menulis sejumlah entri untuk buku *"Ensiklopedi Islam",* Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1993
9. Menulis sejumlah entri untuk buku "*Ensiklopedi Hukum Islam", Ikhtiar Baru Van Hoeve,* 1997.
10. Menulis sejumlah entri untuk buku "*Ensiklopedi Al-Quran*", Yayasan Bimantara, Jakarta, 1997
11. *"Visi Baru Al-Ittihadiyyah"*, Citapusaka Media, Bandung, 2004
12. *"Syariat Islam di Indonesia: Aktualisasi Ajaran dalam Dimensi Ekonomi, Politik dan Hukum"*, Misaka Galiza, 2004.
13. *Kaidah-Kaidah Tafsir,* Jakarta: Amzah, 2010;
14. *"Ushul Fiqh"* Jakarta, Amzah, 2010;
15. Beberapa artikel pada majalah ilmiah "*MIQAT*", IAIN-SU. Medan
16. "Murtad antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama", dalam: *Jurnal al-Qalam*, vol. 27 no. 2, 2010
17. Tingkat Keabsahan Pemikiran al-Tufi, dalam: *Jurnal al-Syir`ah,* vol. 44 no. II, 2010
18. *Al-Buti's Thoughts on Maslāhah and Its Application in the Fatwa of World Fatwa Institutions.* Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam
19. *Women's Post-Divorce Rights in Malaysian and Indonesian's Court Decisions, Jurnal Ahkam,* - Volume 23, Number 1, 2023
20. *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial*, Tim Penulis, 2021
21. *Eksistensi Fatwa MUI: Peran dan Tantangan dalam Kancah Internasional,* Tim Penulis, 2019
22. *Peran Fatwa MUi dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Tim Penulis, 2017

23. Beberapa makalah untuk seminar dan pertemuan ilmiah lainnya.

KELUARGA

No	N a m a	Temp. tgl lahir	Pekerjaan	Pend.	Status
1.	Dr. Hj. Azizah, M.A.	Medan, 09041963	PNS/Dosen	S.3	Isteri
2.	dr. Rafika Rahman, M.Ked (Oph), Sp.M.	Jakarta, 03061991	Dokter Spesialis Mata	S.2	Anak
3.	Seila Rizkina Rahman, S.Psi, M.Si	Jakarta, 17081992	Dosen	S.2	Anak

Jakarta, 26 April 2024

Prof. Dr. H. Abd. Rahman Dahlan, M.A.

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

BERSAHABAT DENGAN TAKDIR:
Kajian Living Quran Berbasis Autoetnografi

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

BERSAHABAT DENGAN TAKDIR:
Kajian Living Quran Berbasis Autoetnografi

Oleh : Prof. Dr. Alimin, M.Ag.
Pada Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
alimin@uinjkt.ac.id

Assalamualaikum warahmatullah wabarakatuh

Puji syukur kehadirat Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana atas rahmat yang begitu besar yang dilimpahkan kepada hamba-Nya, telah membawa saya pada pencapaian saat ini**.** Bagi saya yang difabel netra, tidak pernah terbayangkan bahwa suatu hari saya mendapatkan anugerah terindah dan begitu besar sebagai seorang Guru Besar. Doa dari orang tua, istri, kerabat, sahabat, senior, junior, dan anak-anak yang tidak habis-habisnya dipanjatkan, telah melapangkan jalan bagi saya untuk meraih semua anugrah ini. Untuk itu, izinkan saya menyampaikan pidato pengukuhan sebagai Guru besar dalam bidang Tafsir dengan judul: *Bersahabat Dengan Takdir: Kajian Living Quran Berbasis Autoetnografi.*

Pendahuluan

Perkenalan saya dengan Living Qur'an (LQ) sebagai sebuah kajian akademik baru berlangsung beberapa tahun terakhir. Saya mendengar kajian LQ dari beberapa kolega. Mereka dengan baik hati bercerita dan mengirimkan beberapa referensi primer (Rafiq, 2020; Syamsuddin, 2007) tentang konsep dan perkembangan geliat kajian LQ di tanah air. Konsep LQ sudah mulai digaungkan sejak 2005 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karena keterbatasan halaman, saya tidak akan mendiskusikan lagi secara panjang lebar sejarah dan perkembangannya di pidato ini. Meskipun demikian, pengalaman hidup saya sebagai fenomena Living Qur'an sebenarnya sudah berlangsung sejak lama, dimulai saat pertama

kali berinteraksi dengan Al- Qur'an pada masa kecil, atau bahkan sejak masih dalam kandungan. Fenomena membacakan doa atau surah tertentu untuk bayi dalam kandungan, mengazani bayi yang baru lahir, *mappeno' lolo* (akikah), *mappanre temme'* (khatam Al-Qur'an), dan khitan adalah bagian kajian Living Qur'an. Asumsinya adalah apapun fenomena yang berangkat dari resepsi atau interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an bisa disebut sebagai Living Qur'an.

Salah satu akademisi yang sering disebut namanya dalam kajian ini adalah Ahmad Rafiq, dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saya banyak belajar, baik dari tulisan-tulisannya di artikel dan buku, maupun ceramah-ceramahnya di *YouTube*. Dalam tulisannya, Rafiq membangun kerangka rumah dan konsep kunci dalam kajian Living Qur'an dengan baik sekali (di sini, menurutnya, kata Qur'an tidak ditulis secara baku sebagaimana dalam KBBI untuk menyesuaikan pelafalan yang sudah umum digunakan). Rafiq mendefinisikan, "Living Qur'an adalah Al-Qur'an itu hidup atau dihidupkan oleh subjek penerimanya, baik melalui pesan makna maupun tindakan tertentu" (Rafiq, 2020). Singkatnya, living Qur'an adalah fenomena sosial budaya di mana manusia menerima dan berinteraksi dengan Al-Qur'an. Kajian LQ menggabungkan fenomena teks dan pembaca dalam proses resepsi sehingga Al-Qur'an menjadi teks pasif yang menerima pemaknaan atau perlakuan dan pada saat yang sama menjadi teks aktif yang menawarkan makna (Rafiq, 2021). Dari sini, dapat dipahami secara jelas bahwa LQ bukan kajian untuk melakukan justifikasi benar atau salahnya fenomena dengan legitimasi ayat-ayat Al-Qur'an atau kajian penafsiran untuk mengaktualkan nilai Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, melainkan ingin menjelaskan proses fenomena tersebut dari perspektif LQ. Fenomena inilah yang dapat diteliti dengan berbagai pendekatan sosial dan antropologis, seperti perspektif akulturasi, difusi, fungsional, fenomenologi, hermeneutis, dan interpretif (Ahimsa-Putra, 2012), termasuk dengan pendekatan *narrative inquiry* (riset cerita) yang saya gunakan dalam tulisan ini.

Dalam kajian Living Qur'an, ada dua fungsi kitab suci, yaitu informatif yang melahirkan makna dan performatif yang melahirkan

praktik (Rafiq, 2021). Dalam pidato pengukuhan yang berbentuk riset cerita ini, fungsi informatif Al-Qur'an akan dilihat dari aspek bagaimana saya meresepsi ayat-ayat Al-Qur'an sehingga memunculkan sistem gagasan, pengetahuan, dan keyakinan dalam benak saya. Adapun fungsi performatif dilihat dari hasil resepsi makna yang membentuk perilaku, motivasi, praktik sosial keagamaan, dan kepentingan saya dalam pencapaian hidup ini. Selain dua fungsi tersebut, istilah kunci lain yang juga dielaborasi Rafiq dalam LQ adalah *transmisi* yang melihat perpindahan teks dan pemahamannya dalam ruang dan waktu sebelumya dan *transformasi* yang fokus pada *change* dan *continuity* dari masa ke masa. Istilah ini juga disebutkan oleh Zuhri dalam pidato guru besarnya yang disusun menjadi alur berpikir kajian Living Hadis yang lebih matang dengan lima konsep utama: praktik-resepsi-teks-transmisi- transformasi (Zuhri, 2023).

Pertanyaannya, bisakah dua konsep ini (*transmisi* dan *transformasi*) digunakan untuk menggambarkan fenomena LQ dalam pengalaman hidup seseorang? Dalam konteks riset cerita pengalaman saya, *transmisi* resepsi saya terhadap Al-Qur'an dilihat dari peralihan satu masa, keadaan, tempat, dan tindakan ke yang lain dalam hidup saya. Saya menjalani tidak hanya satu peran. Saya juga berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Saya pun mengalami perubahan keadaan. Selain itu, transmisi dari guru-guru dan tradisi kultural dalam kehidupan saya juga turut membentuk proses resepsi saya terhadap Al-Qur'an. Adapun *transformasi* resepsi saya terhadap Al-Qur'an ada perubahan pemaknaan dan praktik yang saya alami selama meresepsi Al-Qur'an baik sebelum dalam kondisi difabel netra maupun saat menjalani takdir tersebut.

Selain kata-kata kunci tersebut, Rafiq dalam disertasinya juga telah mengenalkan tiga model resepsi terhadap Al-Qur'an, yaitu eksegesis (pemaknaan), estetis (keindahan), dan fungsional (praktik) (Rafiq, 2014). Namun, berbeda dengan penelitian-penelitian LQ yang cenderung memisahkannya, saya lebih cenderung memilih pendapat bahwa sebuah fenomena LQ bisa saja mengandung ketiga model resepsi sekaligus, sebagaimana maksud implisit dari disertasi Rafiq tersebut, meskipun ada salah satu

bentuk resepsi yang dominan. Untuk itu, dalam riset cerita saya ini, ketiga model resepsi tersebut (eksegesis, estetis, dan fungsional) akan saya munculkan dalam konteks pengalaman saya berinteraksi dengan Al-Qur'an sebagai difabel netra yang berusaha bersahabat dengan takdir.

Secara paradigmatis, penelitian LQ memang belum sepenuhnya kokoh. Hal ini yang menginisiasi Rafiq untuk menuliskan konsep-konsep penting secara serius tahun 2020 atau 15 tahun sejak pertama kali digaungkan. Sarjana lain, seperti Hasbillah (2019), juga turut berkontribusi dalam meletakkan struktur dasarnya, tetapi masih terkesan abstrak karena LQ masih dikaji dari aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya. Kajian LQ masih perlu diturunkan lebih konkrit dalam kerangka unsur-unsur paradigma penelitian, jika meminjam definisi paradigma Ahimsa-Putra, yang meliputi asumsi dasar, nilai, model, problem riset, kata kunci, metode pengumpulan data, metode analisis data, hasil teoretis, dan representasi (Ahimsa-Putra, 2017). Apakah unsur-unsur ini belum sama sekali disinggung para sarjana dan pemerhati kajian LQ? Menurut asumsi penulis, sebenarnya unsur-unsur ini telah disinggung dalam berbagai literatur dan penelitian sarjana LQ. Mengingat karya akademik yang berkaitan dengan LQ sudah tidak terhitung lagi. Selain itu, LQ telah dikaji di berbagai forum akademik. Namun, perdebatan LQ sepertinya cukup dinamis dan gagasan-gagasan teoretis masih berserakan di mana-mana. Perlu upaya lebih lanjut untuk mengumpulkan gagasan-gagasan tersebut menjadi satu dokumentasi yang membahas LQ pada level unsur-unsur paradigma penelitian yang sistematis. Ataukah, sebaiknya tidak memasang patokan tertentu agar memberikan kesempatan kajian LQ untuk terus berproses menemukan format idealnya secara organik tanpa harus tunduk pada satu otoritas yang paling berhak mendefinisikannya?

Riset Cerita Autoetnografi dalam Living Qur'an

Riset cerita (*narrative inquiry*) adalah studi tentang pengalaman sebagai sebuah cerita. Namun, studi ini tidak sekadar narasi cerita karena harus mengungkap makna-makna yang

berbeda dari pengalaman orang pada umumnya (Clandini, 2006). Riset cerita memiliki beberapa desain penelitian, seperti *life history, photovoice, lived experiences,* dan *authoethnography*. Dalam pidato ini, saya menggunakan desain autoetnografi dan memberikan contoh aplikasinya dalam pengalaman living Qur'an saya. Autoetnografi (*autoethnography)* adalah sebuah metode penelitian yang menggunakan pengalaman personal (*auto*) untuk menggambarkan dan menjelaskan (*graphy*) teks, pengalaman, kepercayaan, dan praktik sebuah budaya (*ethno*). Seorang *Autoetnografer* menyakini pengalaman personal dipenuhi dengan norma dan ekspektasi kultural yang memunculkan refleksi diri untuk mengidentifikasi pertemuan antara dirinya dengan kehidupan sosialnya. Dia berusaha menjelaskan bagaimana proses mencari tahu apa yang harus dilakukan, bagaimana untuk hidup, dan makna dari perjuangan hidupnya (Adams et al., 2017).

Mengapa memilih autoetnografi? Metode ini menawarkan data pengalaman pribadi untuk melengkapi atau menutup kesenjangan penelitian-penelitian sebelumnya. Generalisasi dalam penelitian sebelumya bisa saja menutupi makna penting sebuah isu-isu kultural (Adams et al., 2017). Selain itu, autoetnografi memungkinkan penulis untuk menginformasikan aspek kultural yang tidak dapat dijangkau oleh peneliti lain karena tidak mengalami secara langsung. Dengan pengalaman pribadi sebagai difabel netra, saya berusaha menawarkan makna alternatif yang mungkin tidak terlihat dari penelitian sebelumya tentang budaya difabel netra dalam meresepsi Al-Qur'an.

Apakah penelitian riset cerita, termasuk autoetnografi, bisa diakui kebenarannya secara ilmiah? Dalam paradigma penelitian, ada dua paradigma besar, yaitu *positivism* dan *interpretivism*. Yang pertama cenderung melihat kebenaran itu sebagai sesuatu yang tunggal dan digeneralisasi, sedangkan yang kedua melihat kebenaran itu tidak tunggal, multi interpretasi, dan tergantung pengalaman, konteks, dan waktu. Riset cerita termasuk penelitian yang berparadigma *interpretivism* yang data-datanya memang bersifat kualitatif. Karena itu, penelitian yang menceritakan pengalaman sendiri atau orang lain adalah bagian dari membangun

kebenaran dalam kerangka paradigma subjektivisme yang bisa dipertanggungjawabkan secara akademik. Pengetahuan yang dibangun bukan berarti lebih akurat dan terpercaya dari pengetahuan dari pendekatan lain, melainkan membangun pengetahuan dengan cara yang baru atau berbeda dibandingkan dengan pendekatan lain.

Kajian autoetnografi telah banyak dilakukan bahkan sudah diterbitkan dalam jurnal-jurnal internasional bereputasi terindeks Scopus dan *Web of Science*. Su (2019), misalnya, menceritakan pengalamannya sebagai seorang pengajar Bahasa Inggris di China untuk menyampaikan budaya karakteristik dan tantangan pembelajaran Bahasa Inggris di sana. Tahir (2019), dalam kajiannya, merefleksikan pengalaman hidupnya sebagai seorang perempuan yang menjadi pimpinan perguruan tinggi di budaya masyarakat patriarkat di Pakistan. Kaiser & Bailey (2022) mengekplorasi pengalaman hidup dua dosen junior dari seorang Kepala Sekolah menjadi seorang Profesor pada masa pandemi Covid-19. Pengalaman-pengalaman baru menjadi seorang akademisi dieksplorasi secara mendalam, menegosiasikan ulang konsep diri, dan mengembangkan minat baru yang dulunya berorientasi pada penyelesaian sebuah pekerjaan dan saat ini beralih pada pengembangan minat dan profesi. Carolin Yih (2023) merefleksikan pengalamannya sebagai seorang Kristen yang menjalani kehidupan pasca-gereja dan ketidaknyamanan hidup dengan status baru. Dalam refleksi tersebut, dia mengeksplorasi beberapa aspek penting dari pengalamannya seperti rasa memiliki, perasaan menjadi yatim piatu, dan rasa malu. Kajian relevan terdahulu ini menunjukkan bahwa garapan untuk kajian riset cerita merupakan kesempatan bagi para akademisi untuk mendialogkannya dalam berbagai disiplin keilmuan masing-masing, termasuk kajian Living Qur'an.

Nampaknya, pemicu sepinya penelitian LQ menggunakan penelitian riset cerita, terlebih kajian atas individu, adalah karena sedari awal LQ selalu dimaknai sebagai fenomena komunitas, kelompok, masyarakat, dan sosial. Dampaknya, fenomena personal atau individu sering tidak dianggap lahan LQ. Meskipun ada

beberapa karya LQ yang mengkaji satu tokoh, kajian seperti ini tidak menjadi kecenderungan dalam LQ. Untuk itu, dalam pidato ini, penulis menyodorkan contoh desain autoetnografi dalam penelitian LQ yang semakin digandrungi.

Sebelum saya lanjutkan, ada empat hal yang perlu saya tekankan. *Pertama*, sebagaimana yang dijabarkan di atas, desain autoetnografi adalah bagian dari *narrative inquiry* (riset cerita). Oleh karena itu, narasi yang dibangun dalam pidato ini disajikan dalam bentuk cerita yang mengalir tentang pengalaman hidup saya. *Kedua*, berbeda dengan autobiografi yang fokus menceritakan kisah perjalanan hidup, autoetnografi bercerita tentang pengalaman dan refleksi diri yang dikaitkan dengan konteks budaya tertentu. Untuk itu, cerita ini akan menggambarkan pengalaman saya dalam konteks budaya yang dirasakan oleh seorang difabel netra pada saat menjadi hafiz dan guru besar. *Ketiga*, saya berupaya mengenalkan desain autoetnografi dalam kajian Living Qur'an sebagai sebuah kontribusi teoretis. Untuk itu, pengalaman saya sebagai akademisi difabel akan dikaitkan bagaimana saya meresepsi Al-Qur'an, baik secara informatif yang melahirkan makna yang saya pahami maupun secara performatif yang melahirkan perilaku dalam konteks pencapaian-pencapaian hidup saya. *Keempat*, bersahabat dengan takdir yang saya maksud di judul kecil pidato ini adalah proses aktif dan produktif yang saya jalani meskipun tidak lagi melihat dengan mata kepala. Dalam riset cerita, termasuk autoetnografi, cerita pengalaman tidak hanya sekadar refleksi diri, tetapi juga ada nilai-nilai berharga dan menarik yang perlu disampaikan kepada orang lain. Adams et al., (2017) menegaskan bahwa tujuan akhir autoetnografi adalah untuk mengungkap dan memaknai pengalaman individu dalam konteks sosial dan budaya yang lebih luas sehingga pengalaman saya *bersahabat dengan takdir* dapat diakses dan menjadi inspirasi dan edukasi bagi orang lain tidak hanya di Indonesia tetapi juga di dunia.

Pengalaman Hidup Menjadi Difabel Netra

Pengalaman ini bermula ketika saya merasakan masalah penglihatan sejak kelas dua SD. Awalnya, saya sakit sekitar dua bulan dan pada puncaknya kehilangan penglihatan selama tiga hari dan selanjutnya kembali normal di siang hari. Sejak itulah, saya mengalami rabun senja dan rabun jauh. Meskipun demikian, saya dan keluarga tidak melakukan apa-apa. Maklumlah, orang kampung tidak memiliki wawasan yang memadai tentang kesehatan. Rumah sakit jauh dan kami tidak punya biaya untuk itu. Dampak positifnya, saya nyaris tidak pernah keluar malam dan memanfaatkan waktu di rumah untuk mengulangi pelajaran dan mengaji. Saya juga selalu memilih bangku barisan depan agar tulisan di papan tulis tampak lebih jelas. Kondisi ini berlangsung sampai saya menyelesaikan sarjana S-1 pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Alauddin Ujung Pandang (Sekarang UIN Alauddin Makassar).

Hanya sedikit tindakan yang saya lakukan setelah selesai wisuda untuk mengatasi permasalahan penglihatan saya. Sebagian tabungan beasiswa supersemar digunakan untuk membeli kacamata, tetapi tanpa melalui pemeriksaan dokter. Saya langsung ke optik dan membeli kacamata minus 2,5 untuk mata kanan dan 2,0 untuk mata yang kiri. Namun, kacamata ini hanya mengatasi rabun jauh di siang hari, sedangkan pada malam hari tidak memberi efek. Demikianlah, saya tidak pernah melakukan pemeriksaan ke dokter hingga tahun 2005. Pemeriksaan ke dokter pertama kali saya lakukan pada awal tahun 2006. Saya lupa persisnya tanggal berapa, yang jelas saat itu saya sedang menyusun disertasi.

Dengan kondisi penglihatan yang kurang optimal, saya memerlukan determinasi untuk duduk berjam-jam di depan komputer. Namun, mata terasa cepat lelah dan seolah ada selaput di mata kanan. Saya kemudian berkonsultasi ke dokter. Waktu itu, saya sudah menjadi dosen PNS sehingga tidak mengalami kendala biaya apalagi ada fasilitas askes dan diskon 30% untuk dosen. Dokter yang memeriksa saya pada saat itu nampak geleng-geleng kepala sambil bertanya, “Mohon maaf, Bapak sekarang usianya berapa dan profesinya apa?” Saya jawab, “Usia 37 tahun dan profesi sebagai dosen, Dok.” Saya pun menangkap isyarat ada

sesuatu yang kurang baik di balik pertanyaan pak dokter. Karena itu, buru-buru saya bertanya, “Apakah ini serius?” “Boleh ya, boleh tidak”, jawabnya tidak tegas. Mungkin agar saya tidak syok. Lalu, saya menyampaikan bahwa ada penurunan daya penglihatan yang saya rasakan dari waktu ke waktu. “Jika ini terus berlangsung, apakah saya akan mengalami kebutaan?”, tanyaku. Pak dokter pun menyampaikan hasil diagnosanya, "Pak Alimin, dugaan saya, Bapak mengidap *Retinitis Pigmentosa* (RP) dan terjadi disfungsi retina sehingga berdampak pada pemburukan penglihatan secara progresif." Saya kemudian menyela dengan mengulang pertanyaan. Diapun berkata secara teoretis, “Iya,” hening sejenak lalu melanjutkan, “pada stadium lanjut, penyandang RP berakhir pada kebutaan. Namun, ini baru dugaan. Alat di sini tidak lengkap. Jadi, saya beri rujukan ke salah satu rumah sakit mata di Jakarta untuk melakukan pemotretan.” Dia juga berpesan untuk tidak sedih. “Kami [dokter] hanya menduga dengan teori, Allah penentu segalanya,” sambung Pak Dokter yang tampaknya sedang menghibur saya.

Saya menindaklanjuti rujukan tersebut dengan mengunjungi Rumah Sakit Jakarta *Eye Center*. Dengan kamera khusus yang canggih, kedua mata saya difoto. Hasilnya keluar dengan tiga gambar mata. Salah satunya adalah gambar mata yang sehat dan normal sebagai pembanding kondisi kedua mata saya di sebelahnya. Setelah pemeriksaan selesai, saya lanjut melakukan konsultasi. Dia pun menjelaskan makna foto ini dan menegaskan bahwa dugaan dokter sebelumnya benar, “Pak Alimin mengidap *retinitis pigmentosa*.” “Lalu apa obat dan tindakan medisnya, Dok?,” tanyaku dengan hati siap menerima jawaban terburuk. “Ini adalah info yang kurang menyenangkan. Sampai saat ini, belum ada obat dan tindakan medis untuk menyembuhkan atau mengatasi penyakit langka ini,” jelas Pak Dokter. Dia menasehati bahwa semoga dengan pola hidup sehat, memperbanyak konsumsi vitamin, serta asupan gizi yang cukup dan seimbang dapat menghambat laju pemburukannya. Dokter yang sudah berumur itu juga mengenalkan diri sebagai delegasi dokter spesialis mata dari Indonesia di pertemuan internasional. Ungkapnya, “Kalau ada yang

menyarankan ke Singapura, Amerika, Jerman atau negara lainnya yang dikenal berteknologi maju, tidak usah di ikuti." Dia pun memberi resep dengan catatan tidak untuk menyembuhkan, tetapi untuk mengatasi gejala lelah yang dirasakan.

Meskipun mengalami kegamangan, saya masih menyimpan harapan untuk sembuh. Resepsi informatif saya terhadap ayat, *"Dan barang siapa yang bertawakal kepada Allah, maka Dia cukupkan untuknya. Sesungguhnya Allah mengantar sampai pada tujuannya (Q.S. Al-Thalaq: 2—3),"* cukup menjadi motivasi bagi saya. Pemaknaan atas ayat ini memunculkan resepsi performatif saya dengan masih menemui sejumlah dokter di beberapa rumah sakit setelah itu. Berharap semoga ada pendapat yang berbeda (*second opinion*) di antara relativitas kebenaran teori dan relativitas akselerasi teknologi buatan manusia. Sayang, pendapat dan hasil diagnosis mereka juga menyatakan bahwa saya positif mengidap *retinitis pigmentosa*. Hingga di rumah sakit ternama di Jakarta Selatan, seorang dokter yang memeriksa saya harus mengulangi diagnosis dengan dibantu dua perawat. Sambil melakukan tugasnya, kedua perempuan itu bercakap dengan sang dokter berkata, "Saya kira penyakit ini hanya ada di teori." Dia bahkan memanggil rekannya yang lebih senior yang sedang praktek di sebelah. Sekali lagi, sang dokter senior menyampaikan bahwa tidak salah lagi ini adalah *retinitis pigmentosa*.

Pada kesempatan konsultasi setelah pemeriksaan, dokter terdiam sekitar satu menit, sementara saya sudah berada di depannya. Saya kemudian meringankan beban dokter itu, dengan membuka pembicaraannya, "Bu Dokter, apakah hasil pemeriksaannya juga RP"*?* Dia nampak agak kaget lalu bertanya, "Apakah bapak sudah mengetahuinya?" Saya jawab, "Iya, Dok." Dokter di sampingnya juga mengatakan hal yang sama. Padahal, saya sangat berharap jika hasil diagnosisnya berbeda. Dokter itu masih penasaran, "Tapi, apakah Bapak sudah tahu lebih jauh tentang penyakit ini?" Jawabku, "Sudah, Dok, bahkan sudah tahu kalau ini akan berakhir pada kebutaan." Saya sudah membaca artikel dan testimoni yang dapat diakses di internet. Gaya santai dan tak galau saya membuat sang dokter bertanya tentang profesi saya. Saya

terpaksa mengenalkan diri, “Saya dosen tafsir, Dok.” Dia pun menyampaikan bahwa, “Pantes, Bapak sangat berbeda dengan pasien lain ketika mendengar kabar buruk tentang penyakitnya. Ternyata, Bapak seorang ustaz.” Dia bahkan menyarankan untuk memikirkan profesi lain yang tidak terlalu bergantung pada indra penglihatan. Saya jawab dengan candaan, “Apakah saya harus siap menjadi tukang pijat tunanetra? Sambil tertawa, dia buru-buru menyatakan, “Bukan Pak, tapi mungkin harus menulis buku agar bisa dapat royalti.” Sebelum saya pergi, saya meninggalkan pesan, “Jika kelak para dokter melakukan eksperimen mengatasi penyakit *retinitis pigmentosa*, demi kemanusiaan dan selaku akademisi yang harus mendukung perkembangan ilmu dan teknologi, saya menyatakan siap dan rela menjadi kelinci percobaan.”

Kisah ini berlanjut hingga awal 2019. Saya kembali menemui seorang dokter. Dokter ini adalah dokter kedua dari terakhir yang saya temui. Waktu itu, saya sudah tidak bisa melihat apa-apa lagi. Saya menindaklanjuti info dari teman yang menemukan tulisan tentang penemuan cangkok retina oleh seorang pakar RP di Jepang. Sang dokter membenarkan dan telah mendapatkan desiminasinya. Hanya saja, yang dapat melaksanakan itu hanya penemunya, butuh waktu yang lama, harus ke Jepang, biaya mahal, dan dengan peluang berhasil yang kecil hanya 10%. “RP yang Bapak derita sudah mencapai stadium lanjut. Pengalaman saya, kasus genetik seperti ini tidak bisa diselesaikan dengan pisau (operasi). Saya tidak menyarankan. Apalagi, menurut saya, Bapak sudah temukan obatnya,” jelas Sang Dokternya. “Apa itu dok?” tanyaku. "Sabar dan Tawakkal, Pak," kata dokternya. Sambil tertawa, saya menimpali, “Itu materi pokok saya, Dok.”

Dokter terakhir saya temui di tahun 2021 untuk mengambil keterangan *total blind disablement* demi melengkapi berkas asuransi pertanggungan untuk *total permanent disablement* (TPD). Sayang sekali, klaimnya gagal karena tidak ada keterangan telah berhenti bekerja. Di samping berkonsultasi dengan dokter, saya juga berikhtiar ke pengobatan alternatif dan tradisional dari tahun 2006 sampai 2016. Pengobatan tradisional biasanya bertolak belakang dengan medis. Berbeda dengan pengobatan medis yang

tahu nama, tetapi tak ada obat seperti dalam kasus saya, pengobatan alternatif umumnya tak menyebut nama penyakit, tetapi memiliki resep macam-macam obat. Saya pernah mengonsumsi paket obat yang terdiri dari bekatul yang diseduh kemudian diminum dengan kombinasi tempe segitiga yang masih mentah, apel hijau, dan tomat. Ada juga paket pisang sere, kopi hitam, air kelapa yang belum berisi, beras madu, kopi merah, dan *habbatussauda*. Ada juga yang memberi saya paket obat beberapa kapsul untuk 30 hari dengan harga yang berbeda. Kemudian, ada paket obat cina yang harus diminum 6 kali sehari. Jadwalnya ketat per empat jam sekali. Saya juga pernah menjalani terapi lintah, terapi batu ajaib dari tanah suci, akupuntur, dan pijat refleksi.

Pengobatan sunnah nabi, seperti ruqyah mulai dari bagus bacaannya sampai belepotan, juga saya jalani. Ada pula seorang paranormal yang mengaku dibantu dengan jin. Bahkan tanpa sadar, teman membawa saya ke dukun yang menduga saya kena guna-guna atau akibat arwah leluhur, sanak saudara buaya, dan sangiang yang terlupakan. Di samping berbagai pengobatan tersebut, saya sejak awal sudah melakoni hal-hal yang diketahui secara umum, seperti minum jus wortel. Pada akhirnya, saya merenung dan berkesimpulan bahwa pengobatan yang mereka lakukan ibarat gala, sementara penyakit saya terlalu tinggi untuk dijangkau. Namun, ada satu hal yang membuat saya tidak serta merta menyalahkan mereka karena kesembuhan yang dijanjikan selalu disertai kalimat, "Jika Allah menghendaki."

Macam-macam pengobatan yang saya jalani di atas merupakan bentuk resepsi informatif dan performatif saya atas Q.S. Ar-Ra'd (13):11, *"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka."* Secara informatif, dalam kondisi telah didiagnosis RP, saya memaknai ayat ini adalah motivasi untuk tetap menyisakan sedikit ruang dalam hati bagi keyakinan untuk bisa sembuh meskipun kemungkinannya sangat kecil. Secara performatif, keyakinan inilah yang menggiring saya untuk tetap mencoba berbagai macam pengobatan demi kesembuhan mata saya. Selain itu, keyakinan yang terdoktrin sejak kecil bahwa setiap penyakit ada

obatnya juga turut menyemangati langkah saya. Resepsi eksegesis saya terhadap ayat-ayat lain juga memberikan motivasi bahwa Allah memberi ruang untuk ikhtiar. Dengan ikhtiar, seorang hamba dapat merubah dari satu takdir ke takdir yang lain. Nasib suatu kaum di atas individu dapat berubah dengan usaha yang dia lakukan. Usaha itu adalah sebab atau wasilah, Allah penentunya. Penyebab itu rahasia, entah lewat siapa, bahkan bisa jadi dari hal yang dianggap remeh dan tak masuk akal. Saya tentu berharap RP yang saya derita adalah takdir sementara yang dapat berubah melalui salah satu upaya yang saya lakukan. Apalagi Allah mengajarkan "Apabila saya sakit, Ialah yang menyembuhkan". Cara, penyebab, dan waktunya semua ada dalam genggamannya.

Resepsi Al-Qur'an dan Motivasi Hidup

Secara resepsi fungsional atau kultural, saya memiliki kebiasaan mengkhatamkan Al-Qur'an minimal sekali dalam bulan Ramadan sejak tahun 1983. Namun, pada saat Ramadan tahun 2015, saya merasa sedang mengalami de-spiritualisasi. Kebiasaan mengkhatamkan Al-Qur'an tidak dapat saya lakukan di tahun tersebut. Saya tidak bisa membaca mushaf yang paling besar sekali pun, padahal waktu di pondok pesantren saya selalu memilih mushaf dengan ukuran yang paling kecil. Saya semakin sadar bahwa penglihatan saya semakin memburuk. Akhirnya, terbersit niat untuk umrah, apalagi *waiting list* untuk ibadah haji masih jauh. Saya ingin menghadap Sang Penyembuh di tempat suci, berdoa di tempat-tempat mustajab dan ingin melihat Baitullah dengan penglihatan yang tersisa. Kira-kira tersisa 25% penglihatan di mata kiri, sedangkan mata kanan tidak bisa melihat sama sekali.

Alhamdulillah, perjalanan kami dimudahkan. Saya dan istri berangkat umroh pada akhir Februari 2016. Dengan izin dan karunia-Nya, saya akhirnya sampai di kota suci tempat kelahiran Nabi dan meneriakkan "*Labbaika Allahumma labbaik"* di tempat semestinya. Saya mendapatkan kesempatan melihat Baitullah meskipun dengan sisa penglihatan yang tak utuh. Di sini lah pemaknaan saya terhadap ayat-ayat kewajiban haji dan perintah sabar menyatu dan menjelma menjadi fungsi performatif atau

resepsi kultural yang saya lakukan. Kusempatkan diri untuk memegang kiswah dengan kedua tanganku. Beberapa kali saya membasuh wajah dengan air zam-zam. Saya tunaikan niat berdoa di tempat-tempat mustajab. Tentu saja, termasuk doa khusus untuk kesembuhan kedua mataku, "Ya Allah, saya menyembah-Mu karena Engkau Tuhanku dan saya adalah hamba-Mu. Saya berdoa karena Engkau Maha Kaya dan Maha Pemberi. Saya mohon pertolongan karena Engkau Maha Kuasa lagi Maha Perkasa. Saya merasa penglihatan itu saya butuhkan untuk mengabdi dan menjalankan tugas kekhalifahan. Jika itu baik, sembuhkanlah seperti sedia kala. Ya Allah, engkau pernah melakukan ini pada nabi-Mu, Nabi Yaqub a.s., dengan kepakan baju putranya Nabi Yusuf a.s. di depan matanya. Tubuh Nabi Ayyub a.s. yang hancur engkau sembuhkan dengan air segar. Ya Allah, saya bukan siapa-siapa dan apa-apa dibandingkan kedua nabi-Mu. Namun, saya berharap dan yakin engkau punya cara tak terbatas untuk menyembuhkanku. Namun, jika engkau tahu kesembuhan itu tidak membawa kebaikan, Berikan kelapangan dada untuk menerimanya, kemampuan menjalani dan berharap hikmahnya dan terangilah hatiku. Amin."

Pada saat malam kedua di Masjidilharam, saya yang sedang menunggu jamaah salat Subuh meraih sebuah mushaf di sisi kiriku. Begitu saya buka, saya baru menyadari kondisiku yang tidak lagi dapat membaca tulisan di mushaf. Saya pun membaca ayat-ayat yang saya hafal. Selepas salat Subuh, saya merenungi ketidakmampuan saya lalu berdoa, "Ya Allah, jika Engkau menakdirkan saya buta, kumohon jangan pisahkan saya dengan kitab sucimu." Air mataku berderai kala itu. Doa yang saya panjatkan di tanah suci dan sebelumnya melahirkan ketenangan. Dengan doa-doa tersebut, saya menunggu salah satu dari dua hal baik: kesembuhan atau hikmah dari kebutaan. Jika Allah memberikan pilihan yang kedua (hikmah), saya akan mendapatkan banyak kebaikan. Saya menunggu hal itu dengan penuh kesabaran dalam waktu yang tak berbatas. Resepsi saya tentang kesabaran dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 153 membuatku yakin bahwa Allah selalu bersamaku selama itu.

Hari-hari berikutnya saya jalani dengan kondisi kebutaan. Dengan kesabaran, saya menyikapi hal-hal buruk secara positif, seperti dahi terbentur tembok atau pintu, kaki tersandung batu, dan tangan menyenggol gelas sehingga jatuh dan pecah. Saya berusaha mengusir rasa kesedihan dan kecemasan. Beberapa ayat-ayat Al-Qur'an yang saya hafalkan dan pahami membentuk kesadaran saya bahwa sedih karena masa lalu dan cemas akan masa depan bukan sifat orang beriman. Penyakit saya bukan akibat perbuatanku di masa lalu sehingga saya tak perlu sedih dan menyesal. Resepsi eksegesis saya terhadap Q.S. Hud (11): 6 juga menyentak kegalauan saya bahwa masa depan tak perlu saya cemaskan, terutama masalah ekonomi, karena Allah menjamin rezeki setiap ciptaan-Nya. Saya bersyukur karena mengalami ini pada usia 46 tahun. Sementara yang lain mengalaminya sejak lahir. Ini terjadi setelah menjalani pendidikan doktoral. Setelah saya menjalani proses internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an di atas. Eksternalisasi nilai-nilai tersebut saya simpan dengan slogan *bersahabat dengan takdir* sebagaimana potongan judul kecil pidato ini. Saya tidak mengidentifikasi diri sebagai seorang yang malang, tetapi mengidentifikasi diri sebagai hamba pilihan untuk menjalani ujian spesial. Melalui ujian ini, saya akan menyampaikan bukti-bukti kebenaran janji Allah berbasis pengalaman personal empiris bahwa di balik kesulitan banyak kemudahan (Q.S. Ash-Sharh [94]: 5) dan boleh jadi sesuatu yang dibenci justru merupakan jalan mendapatkan banyak kebaikan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 216 dan An-Nisa [4]: 19).

Fungsi Performatif Al-Qur'an: Menjadi Hafiz dan Guru Besar

Walhasil, Allah bukan memberi kesembuhan, melainkan menetapkan kebutaan sejak tujuh tahun terakhir. Dia pun telah menunjukkan jalan mendapatan hikmahnya. Dia mengurangi mobilitasku sehingga lebih banyak di rumah. Dalam kesendirian dan ketenanganku di rumah, saya merasa tertagih oleh doaku sendiri untuk tidak dipisahkan dengan kitab suci-Nya. Saya pun mendengarkan kalam-kalam ilahi dari Al-Qur'an android di *smartphone* sederhana. Untungnya, produsen berbagai merek

smartphone telah mengakomodasi kepentingan para difabel pada menu aksesibilitas. Tidak puas dengan mendengarkan, saya berusaha mengikuti bacaannya. Saya memerlukan repetisi dalam frekuensi yang tinggi untuk itu. Kemampuan bahasa Arab yang saya miliki lumayan membantu unutuk memahami bacaannya dan mengikuti lafalnya. Pada frekuensi belasan (11 sampai 20 kali), saya dapat membaca seiring dengan suara murattal yang saya dengar. Saya lebih suka mendengar rekaman Saud Al-Shuraim. Pada frekuensi 20-an ke atas, saya sudah membacanya lebih awal seolah-olah suara Al-Shuraim mengikuti saya.

Pada proses akhir, saya mematikan *smartphone* lalu mengaji sendiri untuk memastikan apakah ayat-ayat itu sudah saya hafal. Secara berkala, saya minta jasa seorang kerabat Naif Adnan untuk menyimak hafalan saya. Dia seorang hafiz Al-Qur'an dan alumnus Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Proses ini saya lakukan mulai 13 Juli 2016 dan selesai pada tanggal 20 Desember 2019. Selanjutnya, saya melakukan murajaah agar lebih lancar. Pada 12 Januari 2023, saya melakukan simaan hafalan Al-Qur'an di almamater saya, Pondok Pesantren Al-Junaidiyah Biru, Bone, Sulawesi Selatan, Indonesia. Ini adalah hikmah besar, di saat saya kehilangan penglihatan mata fisik, Allah menggantikannya dengan cahaya Ilahi di dalam hati. Doaku untuk selalu bersama kitab suci-Nya dikabulkan. Bahkan, dalam empat ramadhan terakhir saya mengkhatamkan al-Quran 30 Juz dalam salat tarawih yang saya lakukan di rumah. Dalam konteks akademis, hikmah lainnya adalah saya dapat menguasai data primer kajian tafsir yang saya geluti.

Tidak berhenti hingga di situ, Allah membuka jalan dan menuntun untuk meraih hikmah yang lain. Pandemi Covid-19 sepanjang tahun 2020—2022, merupakan jalan terbuka untuk mengikuti aktivitas akademis. Sebagai respons terhadap bencana kemanusiaan itu, Pemerintah RI menetapkan pembatasan sosial (*social distancing*) pada bulan Maret 2020. Seluruh aktivitas akademis beralih dari luring ke daring. Saya yang tadinya kesulitan mengikuti kegiatan akademis tiba-tiba mendapatkan kesempatan untuk mengikuti webinar dalam tema yang beragam, seperti *academic writing* asuhan Prof. Irwan Abdullah melalui IA Scholar

dan pendampingan penulisan artikel oleh Prof. Handoyo Widodo. Bahkan, selama masa Covid-19 sampai sekarang, saya bersama teman-teman akademisi alumni PP. Al-Junaidiyah Biru mendirikan sekolah menulis riset: *Research and Academic Writing School (RAIS) Institute*. Di samping mengembangkan wawasan dan meningkatkan kemampuan menulis artikel, *RAIS Institute* juga mempertemukan mitra diskusi dan kolaborator dalam menulis artikel, seperti Dr. Fahmi Gunawan, M.Hum (IAIN Kendari), Dr. Ahmad Muttaqin, M.Th.I (Universitas Islam Bandung), Dr. Muslihin Sultan, M.Ag (IAIN Bone), Samsu Alam (Mahasiswa Ph.D Curtin University Australia), Prof. Dr. Muhaimin, M.Pd (IAIN Palopo), Prof. Dr. St. Mania, M.Pd (UIN Makassar), Dr. Asni, M.H.I (UIN Makassar), dan Dr. Fitriani (UIN Jakarta). Bersama mereka, saya mendiskusikan tafsir ayat-ayat Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan berbagai fenomena dan perspektif. Kegiatan ini akhirnya berhasil melahirkan beberapa gagasan yang telah berbuah menjadi karya tulis artikel ilmiah dan penelitian. Namun, yang menjadi problem awal saya adalah bagaimana cara menuliskan gagasan itu untuk menjadi artikel yang layak publikasi minimal jurnal Sinta 2.

Istilah "*new normal*" yang sempat terdengar di masa pandemi menyadarkan saya atas kondisiku yang baru sebagai difabel sehingga perlu banyak eksperimen. Saya pun terdorong untuk mencoba beberapa alternatif menulis baik yang berbasis digital maupun manual. Saya mencoba aplikasi *sound write* dan *sound keypad,* tetapi keduanya gagal. Mendiktekan gagasan untuk diketik oleh putri saya Tiara Alim Rinawa juga tidak berhasil. Selain karena permasalahan teknis, metode ini juga terasa kurang nyaman. Bagi saya, hal ini tidak masalah, setidaknya alternatif-alternatif itu sudah hilang dari pikiranku. Pada akhirnya, dalam kesendirian di sepertiga malam, saya meraba secarik kertas yang tertindih pulpen. Kertas tersebut saya gulung melingkari di telunjuk. Saya cabut gulungan itu dan menindihnya menjadi gepeng. Ujung kirinya saya jepit diantara jempol dan telunjuk kiri. Lalu, saya menulis dengan menjadikan telunjuk kiri sebagai tatakan. Tanpa tujuan yang jelas, saya pun menulis sejumlah kalimat tak bermakna apa-apa dengan pulpen yang tanpa sengaja kutemukan di kegelapan itu. Pada pagi

hari, istri saya Mulhoiri Rohim, S.Ag. memulai aktivitas dengan rasa dongkol. Ternyata, kertas yang jadi korban itu adalah faktur pembelian barang salah satu dokumen laporan keuangan kegiatan di sekolah. Namun, emosi itu tidak berubah jadi "kemurkaan" ketika dia mampu membaca kata demi kata yang tertulis. Mungkin dia senang karena saya akhirnya bisa menulis sendiri meskipun tanpa penglihatan. Saya pun berkata, *"Bunda, jangan marah. Kecelakan kecil ini akan kutebus dengan sesuatu yang besar."*

Dari kejadian tersebut, saya akhirnya mendapat ide untuk menulis. Ide tersebut saya wujudkan lewat proses modifikasi dan pemilihan bahan yang cocok. Bahannya murah dan bentuknya sederhana. Selembar potongan Acp seukuran papan jalan, dililit dengan gelang karet. Dalam penggunaannya, 25 gelang karet itu membentuk 24 spasi. Di antara garis-garis, timbul permukaan kertas kerja yang saya letakkan di atas papan jalan. Ini agar saya dapat menulis manual lurus dari kiri ke kanan sehingga tulisan tidak bertumpuk. Saya sangat menikmati cara ini karena pikiran dan gerakan tangan saya berjalan selaras, apalagi tanpa keterlibatan siapa-siapa. Saking asyiknya, saya pernah menulis naskah artikel sebanyak 20 halaman selama 5 jam dengan pulpen yang kehabisan tinta sehingga semua halaman yang saya yakin dapat terbaca oleh orang lain ternyata masih bersih tanpa coretan. Ini adalah peristiwa yang menyedihkan yang membuat orang lain tertawa. Namun bagi saya, hal ini tak masalah karena tanpa tragedi ini pun, saya harus menulis naskah berkali-kali.

Siapa sangka, ternyata cara yang lambat dan tradisional inilah yang mengantarkan saya bisa meraih karier akademik tertinggi. Meskipun caranya tradisional, hasilnya dapat menembus jurnal internasional sebagai salah satu syarat menjadi guru besar. Selambat apapun, tetap lebih cepat daripada menjadi akademisi yang tidak melakukan apa-apa. Dengan cara ini, saya dapat menulis tiga artikel yang terbit di jurnal terindeks Scopus, 3 tulisan di Sinta 2 dan beberapa artikel dalam proses review dan penyelesaian. Keenam artikel itu dan dan artikel-artikel sebelumnya memenuhi syarat utama di persyaratan PAK sehingga pada tanggal 18 Januari 2024 saya menerima SK Menteri Agama RI sebagai Guru Besar

bersama dengan 59 akademisi lain dari berbagai pelosok tanah air. Alhamdulillah.

Demikianlah, saya menjalani kondisi difabel selama tujuh tahun terakhir. Sikap *bersahabat dengan takdir* telah membentengiku dari rasa putus asa, frustrasi, stres, dan sedih. Sikap bersahabat dengan takdir yang merupakan pengejawantahan nilai-nilai Al-Qur'an telah mengantarkanku meraih hikmah, menjadi seorang hafiz Al-Qur'an dan guru besar di bidang tafsir. Dua pencapaian yang "impossible" di raih oleh seorang difabel. Dalam perjalanan menuju dua kesuksesan itu, saya merasa tertuntun pindah dari satu takdir ke takdir yang lain. Diibaratkan rangkaian paket program sistematis yang saya jalani. Di balik kesulitan yang kerap menghampiri, Tuhan mengirim alternatif yang dapat kujadikan solusi, entah hamba-hambanya yang saleh atau teknologi hasil karya dan kerja manusia. Pengalaman pribadi saya ini mungkin bisa menjadi inspirasi bagi beberapa pihak, terutama para difabel dan lebih khusus lagi bagi penyandang *total permanent disablement,* untuk berbesar hati melapangkan dada dalam menerima kenyataan dirinya. Penolakan terhadap takdir, keraguan akan keadilan dan buruk sangka kepada Allah merupakan tabir penghalang untuk mendapatkan hikmah yang dijanjikan. Sedapat mungkin selalu bersabar dengan memaksimalkan ikhtiar. Orang yang membatasi kesabarannya berarti membatasi kebersamaan dengan Allah.

Selain dua pencapaian penting di atas, saya tetap berusaha memenuhi tugas akademis, terutama menjalankan tridarma perguruan tinggi. Saya tidak menjadikan kondisi ini sebagai alasan mendapatkan dispensasi. Sebelum Covid-19, misalnya, seorang pimpinan mengizinkan untuk melakukan perkuliahan melalui *teleconference*. Saya mengucapkan terima kasih atas kebijakannya, tetapi saya tetap menyatakan siap dan mampu melaksanakan perkuliahan secara tatap muka langsung. Bukan hanya itu, saya pun tetap melaksanakan pengabdian masyarakat antara lain pelatihan baca kitab kuning dengan metode Mumtaz yang saya ciptakan di tahun 2013. Saya telah mengunjungi 10 provinsi di Indonesia untuk mengajarkan metode tersebut secara langsung di berbagai pondok

pesantren. Selain pengajaran dan pengabdian, saya juga tetap melakukan penelitian kolaboratif dengan rekan-rekan akademis, baik dari internal maupun dari luar UIN Jakarta. Untuk pengembangan wacana keilmuan, saya sangat terbantu dengan perkembangan teknologi digital.

Refleksi Pengalaman

Antoetnografi membantu saya menyajikan pemahaman budaya difabel netra kepada orang lain. Lebih dari itu, saya berdialog dengan diri sendiri bagaimana seorang difabel netra berinteraksi dengan Al-Qur'an dan membagi refleksi dirinya kepada orang lain. Dengan demikian, pendekatan autoetnografi membantu saya untuk menyajikan pengalaman hidup dan menunjukkan pemikiran-pemikiran provokatif saya dalam mengembangkan pengetahuan interaksi Al-Qur'an dan meningkatkan pengetahuan tentang difabel netra yang hidupnya bersinggungan dengan resepsi informatif dan performatif terhadap Al-Qur'an.

Salah satu refleksi normatif yang saya rasakan dari pengalaman hidup sebagai difabel netra adalah konsep sabar dan tawakkal yang produktif. Setiap individu tentu menjalani ujian sepanjang hidupnya. Ujian-ujian itu berwujud dalam bentuk nikmat dan musibah. Kunci kesuksesan menjalaninya adalah iman dan takwa. Meskipun dua terma ini lebih terkesan normatif dan abstrak bagi para akademisi, keduanya justru menjadi mantra dalam hidup saya untuk bersahabat dengan takdir sebagai akademisi difabel netra. Dengan konsep iman dan takwa yang teinternalisasi dalam keyakinan saya, saya merasa Allah menghadirkan petunjuk di dalam hati untuk merespons musibah dengan sabar.

Sebagai hasil resepsi eksegesis dari Q.S. Al-Thalaq:2—3; Q.S. Al-Insyirah: 5-6; Q.S. Al-A'la: 3; Q.S. Al-Taghabun: 11; Q.S. Al-Hadid: 22; Q.S. Fatir: 2, ujian Allah yang tidak saya harapkan di awal justru menjadi motivasi dalam pencapaian hidup saya, khususnya dalam dunia akademis. Rentetan proses yang saya jalani menambah keyakinan saya bahwa ketidaksempurnaan fisik atau fungsi inderawi bukanlah sebuah keburukan mutlak, melainkan dapat menjadi hal yang baik. Relativitas ini ditentukan oleh sikap

penyandangnya, apakah dia menolak atau menerima dengan keridaan. Karena itu, seorang difabel, apapun bentuk dan penyebabnya, hendaknya menjauhi identifikasi diri sebagai manusia yang malang apalagi menuduh Allah tidak adil kepadanya. Sikap yang benar adalah mengidentifikasi diri sebagai orang pilihan yang menjalani ujian khusus. Sikap ini akan mengantarnya pada ketenangan yang pada akhirnya mendapat inspirasi menemukan jalan dan cara untuk mendapatkan hikmah atau kebaikan sebagaimana yang Allah janjikan.

Pengalaman sosial dan budaya yang saya alami sejak menjadi difabel netra juga menghasilkan refleksi terkait orang-orang yang berinteraksi dengan para difabel. Orang-orang yang ada di sekitar difabel hendaknya menjadi motivator, konsultan, dan fasilitator. Mereka harus memberi motivasi untuk menerima kenyataan, tetap semangat, dan tidak putus asa. Memberikan konsultasi untuk menemukan dan mengembangkan potensi yang dimiliki dan menyediakan fasilitas atau pelayanan dalam usaha adaptasi dan eksperimen-eksperimen dalam mengembangkan potensinya.

Dalam menjalankan peran-peran ini, motivasi, konsultasi, dan edukasi sebaiknya juga diselaraskan dengan perkembangan yang ada. Difabel netra, misalnya, tidak lagi berkutat pada pengenalan huruf Braille. Pemanfaatan teknologi aplikasi yang dirancang oleh produsen untuk para difabel harus diberikan. Begitu juga, dalam dunia kerja, difabel netra tidak melulu diarahkan untuk menjadi *Tukang Pijat* sebagaimana yang banyak dijumpai. Maksudnya, pekerjaan yang diarahkan untuk mereka harus dilandasi profesionalitas, bukan karena untuk mendapatkan simpati dan rasa iba karena kondisi mereka. Mereka harus berorientasi untuk mendapatkan pekerjaan yang lebih prospektif, seperti dosen, guru tahfiz, *professional storyteller*, dan motivator.

Dalam konteks lingkungan sosial budaya, saya menemukan bahwa sebagai seorang difabel netra, saya mengalami beberapa kesulitan dalam hal aksesibilitas ruang-ruang publik dan fasilitas umum. Aspek ini tentu perlu diperhatikan apalagi dalam buku pedoman teknis rencana aksi *Sustainable Development Goals*

(SGDs), Indonesia menargetkan salah satu indikator dari tujuan SDGs (Kota dan Pemukiman yang Berkelanjutan) adalah menyediakan ruang publik dan ruang terbuka hijau yang aman, inklusif, dan mudah dijangkau terutama untuk perempuan, anak, manula, dan para difabel (Yulaswati et al., 2020). Dengan demikian, hak aksesibilitas ruang publik bagi difabel, seperti tempat kerja, rumah ibadah, transportasi, taman, lembaga pendidikan, dan pusat perbelanjaan, harus dipenuhi. Di samping persoalan aksesibilitas ruang publik, saya juga merasakan seharusnya ada pembaharuan fikih dan aturan-aturan teknis beragama yang lebih ramah difabel netra. Saya juga masih merasa budaya masyarakat kita yang belum memperlakukan difabel netra sebagaimana mestinya dan memiliki persepsi yang keliru. Sebagai kontribusi kebijakan, saya mengusulkan kepada pihak universitas, Fakultas Tarbiyah dan Pendidikan, serta pihak terkait untuk membuka Program Studi Pendidikan Inklusi (PSPI). Prodi ini bertujuan untuk menghasilkan lulusan-lulusan pendidik yang ramah difabel.

Implikasi Teoretis

Pertama, secara istilah, *term* Living Qur'an sering digunakan secara bergantian dengan istilah Al-Qur'an dan Sosial Budaya. Namun, kesan saya, implikasi penggunaan kedua istilah ini justru mereduksi definisi LQ yang sudah dibangun dengan baik bahwa LQ menekankan peran manusia dan teks Al-Qur'an secara bersamaan. Jika demikian, menurut saya, apakah mungkin konsep ini dikembangkan menjadi istilah Antropoteks Al-Qur'an? Antropoteks yang saya maksud di sini adalah gabungan dari *anthropos* (*human being, person*) dan *text* untuk menegaskan bahwa relasi antara manusia dan "teks" Al-Qur'anlah yang menjadi titik tekan dan kemudian menghasilkan *living*, *sosial*, dan *budaya*. Selain itu, definisi LQ dapat terwakilkan dengan jelas dalam satu konsep yang lebih eksplisit.

Pertanyaan yang mungkin muncul, jika demikian, mengapa tidak menggunakan istilah Antropologi Al-Qur'an? Konsep Antropologi Al-Qur'an sebenarnya telah banyak dikaji. Namun, istilah ini lebih menekankan pada dialektika Al-Qur'an dengan

kebudayaan masyarakat Arab pada masa turunnya (Hanapi, 2023; Sodikin, 2008) atau mengkaji kisah-kisah manusia dan kebudayaan dalam Al-Qur'an (Kamal, 2016; Subchi, 2019). Adapun LQ fokus pada fenomena resepsi manusia terhadap Al-Qur'an. Jika demikian, apakah LQ sama dengan kajian antropologi agama? Jawabannya adalah, sebagaimana yang sering digaungkan, adanya ontologi teks sebagai titik pangkal fenomena Living Qur'an yang menjadikannya berbeda dari penelitian antropologi agama yang fokus pada fenomenanya. "Teks" di sini bukan dalam pengertian sempit apa yang tertulis dan bisa dibaca, tetapi juga dimensi pengetahuan dan praktik terhadap Al-Qur'an sebagai kitab suci (Rafiq, 2021). Tentu saja, term Antropoteks Al-Qur'an yang penulis sodorkan adalah hipotesis awal yang masih perlu dikritisi dan didiskusikan lebih lanjut. Untuk itu, dalam tulisan ini, penulis masih menggunakan istilah Living Qur'an.

Kedua, salah satu kecenderungan penelitian-penelitan LQ ialah berusaha memisahkan diri dari justifikasi normatif terhadap resepsi Al-Qur'an. Hal ini dapat dipahami jika melihat semangat awal munculnya kajian LQ adalah untuk memisahkan kajian sosial budaya dari kajian penafsiran Al-Qur'an yang sudah mainstream dalam studi Al-Qur'an dan Tafsir. Namun, sekali lagi, kajian LQ adalah kajian baru yang masih terbuka untuk didefinisikan ulang. Oleh karena itu, apakah aspek idealitas juga bisa dijadikan bagian dari LQ untuk memberikan refleksi ideal bagi pembaca? Aspek ini sebenarnya yang juga telah ditunjukkan oleh Zuhri yang berusaha menunjukkan bahwa perkembangan kajian Living Hadis di media sosial, termasuk Living Qur'an, juga harus memberikan hasil resepsi yang kontekstual untuk audiensi baru di era new media. Untuk menjembatani hal tersebut, menurut saya, desain autoetnografi dapat menjadi salah satu jalan alternatif bagi para akademisi dalam melebarkan sayap kajian Living Qur'an.

Ketiga, pidato pengukuhan guru besar ini merupakan eksperimen penelitian autoetnografi bagi penulis. Penulis berharap kajian ini bisa menginspirasi akademisi lainnya, tidak hanya dalam kajian studi Al-Qur'an dan tafsir, tetapi juga dalam disiplin ilmu lainnya. Hal ini sangat memungkinkan karena seorang akademisi

tentu memiliki *best experience* dalam hidupnya, baik itu terkait interaksinya pemaknaan Al-Quran atau hal lain. Para akademisi yang hadir di sini dapat merefleksikan pemahaman dan praktik ideal yang telah dilakukan dalam perjalanan hidupnya menjadi sebuah karya akademik, baik sebagai seorang akademisi maupun sebagai praktisi dalam berbagai permasalahan kebangsaan, seperti isu pendidikan, hukum Islam, keadilan gender, kesehatan, dan sosial-budaya.

Penutup

Puji syukur kepada Allah Swt. atas segala nikmat, sekaligus ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu sepanjang perjalanan dan karier akademik saya.

Referensi

Adams, T. E., Ellis, C., & Jones, S. H. (2017). Autoethnography. In *The International Encyclopedia of Communication Research Methods.* (pp. 1–11). John Wiley & Sons. https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0011

Ahimsa-Putra, H. S. (2012). The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *20*(1), 235. https://doi.org/10.21580/ws.20.1.198

Ahimsa-Putra, H. S. (2017). *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model* (3rd ed.). Gadjah Mada University Press.

Hanapi, A. (2023). Antropologi Al-Qur'an dalam Diskurus 'Ulum Al-Qur'an Kontemporer. *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, *8*(1), 145–169. https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/maghza/article/view/7097

Hasbillah, A. U. (2019). *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Maktabah Darus Sunnah.

Kaiser, F., & Bailey, J. (2022). Reinventing identity in transition from principal to professor: a collaborative autoethnography. *Cogent Education*, *9*(1), 2139119.

Kamal, M. A. M. (2016). Masyarakat Elite dalam Al-Qur'an (Sebuah Pendekatan Antropologi Al Qur'an). *Jurnal Multikultural Dan Multireligius*, *15*(1), 5.

Rafiq, A. (2014). *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Temple University.

Rafiq, A. (2020). *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*. Lembaga Ladang Kata.

Rafiq, A. (2021). Living Qur'an: Its Texts and Practices in the Functions of the Scripture Living Quran: Teks Dan Praktik Dalam Fungsi Kitab Suci. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, *22*(2), 2548–4737. https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10

Sodikin, A. (2008). *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Arruz Media.

Su, C. (2019). Characteristics and Limitations of English Language Teaching in China: Autoethnography of a Mainland-born English Learner and Teacher. *Changing English: Studies in Culture and Education*, *26*(2), 188–197. https://doi.org/10.1080/1358684X.2019.1584524

Subchi, I. (2019). Antropologi Al-Qur'an: Integrasi Keilmuan Kisah-Kisah Al-Qur'an dan Pokok-Pokok Antropologi Koentjaraningrat. *Ilmu Ushuluddin*, *6*(1), 7823–7830.

Syamsuddin, S. (ed. . (2007). *Metodologi Penellitian Living Qur'an dan Hadis*. Teras.

Tahir, K. (2019). Navigating through the first-year principalship: an autoethnography in the Pakistani college context. *International Journal of Leadership in Education*, *22*(1), 77–90. https://doi.org/10.1080/13603124. 2018.1543571.

Yih, C. (2023). Rediscovering home: an autoethnography of leaving church. *Practical Theology*, *16*(4), 513-523.

Yulaswati, V., Josaphat, R. P., & Oktorialdi. (2020). *Pedoman Teknis Penyusunan Rencana Aksi- Edisi II Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/ Sustainable Development Goals (TPB/SDGs)*. Kedeputian Bidang Kemaritiman dan Sumber Daya Alam,

Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional.

Zuhri, S. (2023). *Konfigurasi Sosial Budaya pada Hadis di Era New Media*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur tak terhingga, saya panjatkan kehadirat Allah SWT. yang telah mempertemukan saya dengan orang-orang saleh dan baik hati yang turut berjasa dalam kehidupan saya secara umum dan pencapaian akademik secara khusus.

Sebagai wujud rasa syukur kepada-Nya, saya mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Keluarga besar saya Ayahanda Alm. Halike dan Ibunda Alm. Satura yang telah melahirkan saya dan memberi segala apa yang bisa diberikan, terutama membangun cinta pada Al-Quran. Juga kepada kelima kakak saya yaitu Hj. Hunaini (Alm.), Hadima, Jj. Julaeha, Nurhani dan Hasniati dan kedua adik saya Muh. Ilyas (Alm.) dan Fatmawati.
2. Keluarga inti saya, isteri tercinta Mulhoiri Rahim, S.Ag., S.Pd.I yang selalu setia hidup bersama dalam suka dan duka. Juga putra-putri saya Tiara A. Rinawa, Panrita Pria Vinanda Arinawa dan Diytadiswanda Arinawa. Mereka adalah mata air cinta dan motivasi serta spirit untuk menjalankan tugas-tugas kekhalifahan.
3. Pimpinan Universitas UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta yang telah memberikan bimbingan, pengarahan, dan keberpihakan selama mengembangkan karir.
4. Civitas akademik Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dari kalangan dosen sebagai mitra diskusi dan karyawan yang telah memberikan pelayanan selama saya berkarir sebagai dosen tetap.
5. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A. dan Ibu Helmi Halimatul Udzma, S.Sos., M.Si. guru sekaligus berperan sebagai orang tua saya sejak di Jakarta. Mereka selalu lapang dada untuk memberi solusi dari berbagai masalah yang saya hadapi.
6. Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A., Sahabat yang tak henti-hentinya memberi semangat dan motivasi untuk terus maju.
7. Prof. Dr. Irwan Abdullah dan Handoyo Widodo yang telah memberikan bimbingan jarak jauh dalam penulisan tentang artikel ilmiah yang berkualitas/bereputasi.
8. Dr. Mu'min Roup, M.A., sahabat yang selalu peduli dan tulus membantu menyelesaikan tugas-tugas administratif terutama setelah saya mengalami degradasi abilities

9. Ponakan Muh. Ridwan, S.E., yang membantu menyiapkan berkas-berkas pengajuan PAK.
10. Segenap teman-teman mitra diskusi di Serambi Al-Junaidiyah yaitu Fahmi Gunawan, Ahmad Muttaqin, St. Maniah, Abd. Muhaimin, Muslihin Sultan, Syamsu Alam Maddussila, Astuti Nurdin, Fitriana Basir, Andi Fajar Awaluddin dan lain-lain yang tidak saya sebutkan namanya satu persatu.
11. Segenap guru saya di SDN 41 Mallari, SMPN Awangpone, Pondok Pesantren Modern al-Junaidiyah Biru, Fak. Adab IAIN Alauddin Ujung Pandang, Pendidikan Kader Ulama MUI Sulawesi Selatan dan Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
12. Segenap teman-teman yang terbagung dalam komunitas Komunitas Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan (KKSS), IKAMI Sulsel, Pusat Sudi Wanita/Pusat Studi Gender dan Anak UIN Jakarta dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

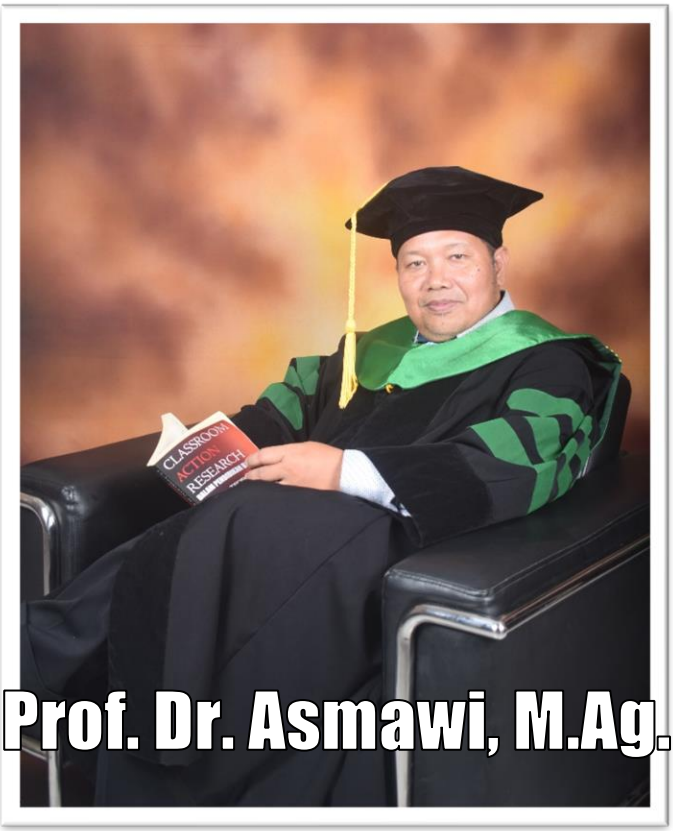
PROFIL PENULIS

Prof. Dr. Alimin, M.Ag. lahir pada 25 Agustus 1969 di Cempalagi Desa Mallari Kec. Awangpone Kabupaten Bone Provinsi Sulawesi Selatan. Anak keenam dari pasangan Halike-Satura ini menyelesaikan pendidikannya di SDN 41 Mallari (1983), SMPN Awangpone (1986), MA PP Al-Junaidiyah Biru Bone (1990), Fakultas Adab jurusan Bahasa dan Sastra Arab IAIN Alauddin Ujung Pandang (1994), Magister di bidang tafsir di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999) dan Doktor di tahun 2008. Ia juga sempat mengikuti Pendidikan Kader Ulama MUI Sulsel (1996) dan Program Diploma Universitas Ibnu Saud (LIPIA) tahun 2000.

Sejak tahun 2000 anak rantau asal Sulsel ini bermukim di Jakarta dan menjalani karir sebagai dosen tetap di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan pada tanggal 1 Oktober 2023 ia ditetapkan sebagai Guru Besar pada bidang tafsir. Pernikahannya dengan Mulhoiri Rahim S.Ag., S.Pd.I pada tanggal 5 Juli 2001 dianugerahi tiga orang anak yakni Tiara Alim Rinawa, Panrita Pria Vinanda Arinawa dan Diytadiswanda Arinawa.

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

REINTERPRETASI KONSEP *MAŞLAḤAH* DAN RELEVANSINYA DENGAN IJTIHAD KONTEMPORER



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

REINTERPRETASI KONSEP *MAŞLAḤAH* DAN RELEVANSINYA DENGAN IJTIHAD KONTEMPORER[1]

Oleh: Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.[2]

Pendahuluan

Dalam pengamatan Farhad Malekian (2020:55), meskipun Syariah dikodifikasi dan tidak dapat diubah dari sudut pandang prinsip-prinsip dan dasar-dasarnya, filosofi hukum paling utama yang dimiliki Syariah ialah bahwa suatu norma hukum harus fleksibel; dan atas dasar ini, sumber dasar Syariah tidak hanya menghormati sistem hukum lain, tetapi juga mendorong kemampuan beradaptasi (adaptabilitas) hukum Islam dalam konteks tuntutan dan tantangan hukum kontemporer. Menurut pandangan Mohammad Hashim Kamali (2011), konsep *maşlaḥah* memberikan prospek dan metodologi yang lebih menjanjikan untuk menghadirkan Syariah yang valid berdasarkan respon atas isu-isu kontemporer.

Tak dipungkiri bahwa *maşlaḥah* merupakan salah satu dimensi penting dari Syariah, yang membutuhkan penelitian berkelanjutan (Eldersevi, 2020). Secara ontologis, *maşlaḥah*-sebagai ruh Syariah-mengindikasikan fleksibilitas dan adaptabilitas Syariah itu sendiri. Pada tataran aksiologis, diperlukan adanya formulasi parameter aplikasi *maşlaḥah* karena parameter ini merupakan bagian penting dari sistem *maşlaḥah* (Eldersevi, 2020). Dalam kaitan ini, Khaled Abou El Fadl (2014) menganalisis bahwa *maşlaḥah* merupakan kunci yang akan membuka pintu-pintu pemikiran baru dan mengakhiri stagnasi intelektual seputar hukum Islam. Seiring dengan itu, Mohammad Hashim Kamali (2012)

[1] Disampaikan dalam acara Orasi Pengukuhan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rabu, 8 Mei 2024 di Auditorium Harun Nasution.

[2] Guru Besar Ilmu Ushul Fikih Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

menegaskan bahwa *maşlaḥah* merupakan entitas fundamental dalam trilogi integratif, yakni hukum, etika dan *maşlaḥah*. Lebih dari itu, konsep *maşlaḥah*-dalam analisis Kamal Abu-Shamsieh (2020)-menyediakan serangkaian parameter etik dan legal-normatif untuk membedakan mana yang baik secara legal-normatif dan mana yang boleh secara etik.

Menurut analisis Wael B. Hallaq (2011), dengan mempertimbangkan latar belakang konseptualnya, *maşlaḥah* harus direinterpretasi di dalam suatu era dunia baru, suatu era kontemporer, yang secara dramatis sangat menantang. Sementara itu, ijtihad kontemporer, dalam pengamatan L. Ali Khan dan Hisham Ramadhan (2012:4), menuntut adanya paradigma bahwa Al-Qur'an dan Hadis/Sunnah merupakan sumber hukum dasar yang konstan, tak pernah berubah (*basic code*), yang harus dibedakan dengan hukum Islam yang dinamis dan sumber-sumber hukum positif. Pembedaan secara normatif-analitis antara sumber hukum dasar (*basic code*) dan sumber hukum positif merupakan fondasi dari ijtihad kontemporer. Dalam konteks ijtihad kontemporer, Muhammad Almarakebī (2021) berpendapat bahwa modernitas memberikan dampak yang besar terhadap wacana isu *maşlaḥah* era kontemporer, yakni identifikasi *maşlaḥah* dengan ciri modernitas yang menonjol, yakni elastisitas (kelenturan). Meskipun konsep baru *maşlaḥah* memiliki alur pemikiran yang berbeda, mayoritas para pemikir hukum Islam kontemporer memiliki 2 (dua) kecenderungan, yaitu (i) kecenderungan rasionalisasi Syariah; dan (ii) kecenderungan reinterpretasi *maşlaḥah* (al-Khatib, 2009). Kecenderungan reinterpretasi konsep *maşlaḥah* inilah yang dijadikan fokus masalah tulisan ini.

Evolusi Konsep *Maşlaḥah*

Secara kronologi-historis konsep maşlaḥah berevolusi, seiring dengan evolusi konsep *maqāṣid al-syarī'ah*; dan hal demikian terjadi lantaran posisi *maşlaḥah* sebagai intisari *maqāṣid al-syarī'ah* (al-Raisūnī, 2010). Evolusi tersebut-dapat dikatakan-dimulai dengan pemikiran al-Juwainī (w. 478 H), yang tertuang dalam *master piece*-nya, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Akan tetapi,

Aḥmad al-Raisūnī (1995:40) punya pandangan berbeda, dengan mengatakan bahwa di dalam khazanah ilmiah para ulama teoritisi hukum Islam (*uṣūlīyīn*), isu *maşlaḥah* yang berjalin berkelindan dengan isu *maqāṣid al-syarī'ah*[3] telah mulai disentuh oleh pemikiran al-Tirmidzī al- Ḥakīm (w. 320 H), sang sufi filosof yang populer, dalam dua karyanya yang menarik, *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā* dan *al-Ḥajj wa Asrāruhu*. Sesudah al-Tirmidzīy al-Ḥakīm, isu *maşlaḥah* mendapat sentuhan bahasan dari beberapa ulama dalam karyanya masing-masing, diantaranya Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 333 H) dalam karyanya *Ma'ākhidz al-Syarā'i'*, Abū Bakr al-Qaffāl al-Syāsyī (w. 365 H) dalam dua karyanya, *Uṣūl al-Fiqh* dan *Maḥāsin al-Syarī'ah*, Abū Bakr al-Abharīy (w. 375 H) dalam dua karyanya, *Kitāb al-Uṣūl* dan *Kitāb Ijmā' Ahl al-Madīnah*, Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqilānī (w. 403 H) dalam karyanya, *al-Taqrīb wa al-Irsyād fī Tartīb Ṭuruq al-Ijtihād*. Sementara itu, studi Aimān Lawāhim (2019) menyebutkan bahwa Ibn Ḥazm (w. 456 H) juga menyinggung isu *maṣlaḥah* dalam *magnum opus*-nya, *al-Muḥallā*. Sesudah tampilnya mereka, ide *maṣlaḥah* mulai relatif terkonstruksi melalui pemikiran-pemikiran al-Juwainī (w. 478), al-Gazālī (w. 505 H), al-Rāzī (w.606 H), al-Āmidī (w. 631 H), 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H), al-Qarāfī (w. 684 H), al-Ṭūfī (w. 716 H), Ibn Taimiyah (w. 728 H), Ibn Qayyim al-Jauzīyah (w. 751 H), al-Zarkasyī (w. 794 H), dan al-Syaṭibī (w. 790 H). Atas dasar ini, dapat dikatakan bahwa evolusi konsep *maṣlaḥah* mengalami, setidaknya, 3 (tiga) fase penting, yaitu fase pra al-Syaṭibī, fase al-Syaṭibī dan fase pasca al-Syaṭibī.

Ide *maṣlaḥah* menjadi noktah dalam pemikiran-teoritis hukum Islam al-Juwainī ketika berbicara tentang *ta'līl* (indikasi penentuan *'illah*) berbasis tujuan dasar Syariah. Dalam kaitan ini, al-Juwainī (1992:602) berpendapat bahwa terdapat 5 (lima) macam entitas yang dapat dijadikan *'illah*, yaitu (i) entitas yang bersifat *ḍarūrīy*); (ii) entitas berupa *ḥājah 'āmmah*, yang tidak sampai ke

[3] Ini juga merupakan satu dari sekian alasan mengapa penulis, dalam beberapa uraian selanjutnya, lebih memilih penggunaan terma *maṣlaḥah* ketimbang *maqāṣid al-syarī'ah*.

batas *ḍarūrah*[4]; (iii) entitas berupa bukan *ḍarūrah khāṣṣah* dan bukan pula *ḥājah ʻāmmah*, tetapi berhubungan *makramāt*; (iv) entitas yang tidak bersandar kepada, baik *ḍarūrah* maupun *ḥājah*[5] dan upaya perwujudannya secara tegas dianjurkan sejak awal; dan (v) sesuatu yang nampaknya tidak mengandung tujuan sama sekali dan tidak juga menunjukkan satu pun indikasi atas *ḍarūrah*, *ḥājah*, ataupun *makramāt*. Ide inilah yang menjadi benih tumbuh-kembangnya konsep *maṣlaḥah* pada era-era selanjutnya, yang titik kematangannya bermuara pada triologi *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*. Lebih jauh, al-Juwainī menandaskan bahwa tujuan tertinggi dan paling utama dari Syariah ialah *jalb al-maṣaliḥ wa dar' al-mafāsid* (mewujudkan *maṣlaḥah* dan mencegah *mafsadah*). Tujuan ini bersifat *qaṭʻīy* karena disokong oleh sejumlah *naṣṣ* dan dalil *syaraʻ*, di mana elemen-elemen *maqāṣid* lainnya, baik yang bersifat umum maupun spesifik, berada dalam koridor *jalb al-maṣaliḥ wa dar' al-mafāsid* ini (ʻĀsyūr, 2006).

Sementara itu, al-Gazālī (1997:313) menawarkan teori *maṣlaḥah* dengan menegaskan bahwa tujuan Syariah meliputi 5 (lima) hal, yaitu (i) perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), (ii) perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), (iii) perlindungan terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-ʻaql*), (iv) perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan (v) perlindungan terhadap harta kekayaan (*ḥifẓ al-māl*), yang kemudian dalam perkembangannya semua itu dinamakan *al-ḍarūrīyāt al-khams*. Dalam pandangan al-Gazālī, *maṣlaḥah* ialah setiap upaya yang mendukung terealisasinya *al-ḍarūrīyāt al-khams* dan setiap upaya mencegah dan menghilangkan *mafsadah*, sedang *mafsadah* itu sendiri ialah setiap tindakan yang menegasikan atau menghalangi terealisasinya *al-ḍarūrīyāt al-khams*.

Setelah al-Gazālī, tampil Fakhr al-Dīn Muḥammad al-Rāzī (1992:287) yang mengemukakan bahwa perwujudan *maṣlaḥah* dan

[4] Terma *ḍarūrah* sering digunakan al-Juwainī, bukan terma *ḍarūrīyah* yang belakangan menjadi lebih populer.

[5] Seperti terma *ḍarūrah*, terma *ḥājah* juga sering digunakan al-Juwainī, bukan terma *ḥājīyah* yang belakangan menjadi lebih populer.

pencegahan *mafsadah*, yang kemudian disebut *ḥikmah*, untuk diidentifikasi sebagai *'illah*, masih diperselisihkan kebolehannya oleh para ulama; dan al-Rāzī memilih pendapat yang membolehkan. Ini berarti bahwa al-Rāzī memandang positif atas *ḥikmah*-berupa perwujudan *maṣlaḥah* dan pencegahan *mafsadah*-untuk dijadikan *'illah* (*al-ta'līl bi al-ḥikmah*), tetapi al-Rāzī memang tidak menyentuh soal substansi *maṣlaḥah* dimaksud. Dalam kaitan *al-ta'līl bi al-ḥikmah* ini, memang terjadi kontroversi pendapat di kalangan para ulama ushul fikih (*uṣūliyīn*), yang menjadi 3 (tiga) kubu pendapat, yaitu (i) kubu yang membolehkan secara mutlak, al-Rāzī termasuk dalam kubu ini, (ii) kubu yang tidak membolehkan secara mutlak, dan (iii) yang membolehkan dengan syarat terpenuhinya sifat konkret dan terukur pada *ḥikmah* tersebut. Menurut al-Rāzī, *al-ta'līl* bisa terjadi dengan 2 (dua) kemungkinan, yaitu (i) *al-ta'līl bi al-waṣf* dan (ii) *al-ta'līl bi al-ḥikmah*. Dalam hal *al-ta'līl bi al-waṣf* , suatu sifat (*waṣfun*) tidak dipandang efektif atas munculnya hukum (*mu'aśśir*) kecuali jika sifat itu mengandung unsur perwujudan kemanfaatan atau unsur pencegahan kemudaratan. Lebih dari itu, al-Rāzī menegaskan bahwa semua Syariah yang didakwahkan para rasul pasti mengandung *maṣlaḥah*.

Teori *maṣlaḥah* semakin matang ketika al-'Izz ibn 'Abd al-Salām tampil dengan pemikirannya. Dalam kaitan ini, al-'Izz ibn 'Abd al-Salām (2000:7) menggagas klasifikasi *maṣlaḥah* dengan berbagai sudut pandang, diantaranya ialah *maṣlaḥah dunyawīyah* dan *maṣlaḥah ukhrawīyah*, *maṣlaḥah ḥaqīqīyah* dan *maṣlaḥah majāzīyah*. al-'Izz ibn 'Abd al-Salām juga mengklasifikasi *maṣlaḥah* dan *mafsadah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (i) *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang diketahui oleh, baik orang cerdik pandai maupun orang awam; (ii) *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang diketahui oleh orang cerdik pandai saja; dan (iii) *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang diketahui oleh kekasih Allah (*waliyyullāh*) saja. Lebih dari itu, menurut al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, semua perbuatan manusia itu bervariasi tingkatannya sesuai dengan tingkatan *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang dikandungnya atau ditimbulkannya.

Terkait pemikiran al-'Izz ibn 'Abd al-Salām itu, 'Umar ibn Salih ibn 'Umar (2003:520)-melalui risetnya-menyimpulkan bahwa

dengan mengacu kepada subkonsep *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*, al-'Izz ibn 'Abd al-Salām merekonstruksi sejumlah kaidah hukum (*legal maxims*) yang sangat penting, yakni (i) *taḥṣīl maṣlaḥah al-wājib aulā min daf' mafsadah al-makrūh* (mewujudkan *maṣlaḥah* perkara wajib lebih diutamkan daripada mencegah *mafsadah* perkara makruh); (ii) *taṣarruf al-wulāh wa nuwwābuhum bimā huwa al-aṣlaḥ li al-maulā 'alaih* (kebijakan pemimpin dan pejabatnya merupakan sesuatu yang paling membawa *maṣlaḥah* bagi rakyatnya); (iii) *lā yuqaddam fī ta'yīn al-wilāyah 'illā aqwam al-nāṣṣ bi jalb maṣāliḥihā wa dar' mafāṣidihā* (tidak boleh diutamakan di dalam pengangkatan pemimpin kecuali orang yang paling teguh mewujudkan *maṣlaḥah* dan mencegah *mafsadah*); (iv) *lā yazūju ta'ṭīl maṣāliḥ ṣaddaqaha al-gālib khaufan min al-wuqū' fī mafāsid kaźźabahā al-nādir* (tidak boleh mengabaikan *maṣlaḥah* yang dibenarkan oleh kebiasaan umum lantaran kekhawatiran akan terjadinya *mafsadah* yang dianggap bohong oleh keterjadian yang jarang); (v) *ḥifẓ al-ba'ḍ aulā min tadyī' al-kull* (memelihara sebagian dari sesuatu lebih baik dari pada mengabaikan keseluruhan sesuatu itu); (vi) *ḥifẓ al-maujūd aulā min taḥṣīl al-mafqūd* (melindungi sesuatu yang ada lebih diutamakan daripada mewujudkan sesuatu yang tidak ada); (vii) *taḥammul akhaff al-mafsadatain daf'an li 'a'ẓamihimā* (memikul beban *mafsadah* yang lebih ringan perlu dilakukan lantaran mencegah terjadinya *mafsadah* yang lebih berat); (viii) *daf' al-ḍarar aulā min jalb al-naf'* (mencegah terjadinya kemudaratan lebih diutamakan daripada mendatangkan kemanfaatan); dan (ix) *al-'aṣl fī al-amwāl al-taḥrim mā lam yataḥaqqaq al-sabab al-mubīḥ* (yang menjadi sandaran terkuat dalam urusan harta kekayaan ialah berlakunya hukum haram selama tidak terbukti adanya alasan/sebab yang membolehkan).

Usai wafatnya al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, kemudian tampil Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās 'Aḥmad al-Qarāfī (w. 684 H) yang sangat kontributif bagi tumbuh kembangnya teori *maṣlaḥah*. Menurut al-Qarāfy (2001:451), wadah substansi hukum itu dapat dibedakan menjadi 2 (dua) macam dimensi, yaitu (i) *maqāṣid*, yakni dimensi yang secara intrinsik mengandung muatan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*; dan (ii) *wasā'il*, yakni dimensi yang merepresentasikan

media yang mengantarkan kepada terwujudnya *maqāṣid*. Terkait gagasan inovatif al-Qarāfī, studi Mājid Muḥammad al-Ṭarāwanah (2007:45) menyimpulkan bahwa al-Qarāfī sering mengungkapkan *maqāṣid al-syarī'ah* yang berintikan *maṣlaḥah* dengan ungkapan *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*, misalnya ketika menguraikan bahasan *qiyās*, dia mendefinisikan *al-munāsib* sebagai "mewujudkan *maṣlaḥah* dan mencegah *mafsadah*".

Sesudah al-Qarāfī, muncul Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaimān al-Ṭūfī (w. 716 H) dengan konsep *maṣlaḥah* yang digagasnya, yang mengundang kontroversi di kalangan ulama.Terkait tingkatan *maṣlaḥah*, al-Ṭūfī (1998a:207) berpandangan berbeda dengan para tokoh ulama *uṣūlīy* pendahulunya. Misalnya, al-Ṭūfī lebih memilih menggunakan istilah *al-ḍarūrīyāt al-khams* untuk menyebut panca tujuan umum Syariah, yang kandungan isinya berupa muatan *ḍarūrīyāh*. Bagi al-Ṭūfī (1998b:237), inti substansi *maqāṣid al-syarī'ah* ialah *ri'āyat al-maṣlaḥah* yang meliputi *taḥṣīl al-maṣlaḥah* (konkretisasi kebaikan) dan *nafy al-ḍarar* (prevensi kemudaratan). Menurut al-Ṭūfī, dalil-dalil *syara'* yang tertinggi dan terkuat ialah *naṣṣ* dan *ijmā'*; dan apabila didapati ada pertentangan antara *naṣṣ* dan *'ijmā'* di satu sisi dan *ri'āyat al-maṣlaḥah* di sisi yang lain maka yang harus diutamakan/diprioritaskan ialah *ri'āyat al-maṣlaḥah* melalui metode *takhṣīṣ* dan *bayān*. Inilah noktah pemikiran al-Ṭūfī yang dipandang kontroversial oleh kalangan ulama *'usūlīy*, baik pada masanya maupun masa-masa sesudahnya.

Ibn Qayyim al-Jauzīyah (w. 751 H) memperkokoh konstruksi teori *maṣlaḥah* yang telah digagas oleh ulama-ulama sebelumnya. Ibn Qayyim al-Jauzīyah (2002:337) menghadirkan bahasan *maṣlaḥah* di bawah pokok bahasan "perubahan hukum akibat perubahan situasi, lokasi, kondisi, adat kebiasaan, dan niat tujuan" (*tagayyur al-fatwā wa ikhtilāfihā bi ḥasab taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-'awā'id wa al-niyyāt*). Di sini Ibn Qayyim al-Jauzīyah berteori bahwa konstruksi Syariah tegak berdiri di atas fondasi *ḥikmat* dan *maṣlaḥah* bagi kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Lebih dari itu, menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Syariah itu sepenuhnya mengandung tujuan

keadilan (*'adl*), kasih sayang (*raḥmah*), *maṣlaḥah*, dan *ḥikmah*. Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, setiap sesuatu yang menyimpang dari keadilan dan cenderung kepada kezaliman, menyimpang dari kasih sayang dan cenderung kepada kekerasan, menyimpang dari *maṣlaḥah* dan cenderung kepada *mafsadah*, menyimpang dari *ḥikmah* dan cenderung kepada kesia-siaan, yang demikian itu bukanlah Syariah meskipun dicari-cari pembenarannya melalui *ta'wīl*. Bagi Ibn Qayyim al-Jauzīyah (2002:337), keadilan (*'adl*), kasih sayang (*raḥmah*), *maṣlaḥah*, dan *ḥikmah* merupakan tujuan dasar dari Syariah, elemen utama dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Sesudah Ibn Qayyim al-Jauzīyah, tampil al-Zarkasyī (w. 794 H) dengan kontribusi pemikirannya terhadap konstruksi teori teori *maṣlaḥah*. Menurut al-Zarkasyī (1988:206), salah satu teknik penetapan *'illah* ialah *al-munāsabah*, yang terkadang disebut juga dengan istilah-istilah: *ikhālah*, *maṣlaḥah*, *istidlāl*, dan *ri'āyat al-maqāṣid*; dan upaya mengidentifikasinya dinamakan *takhrīj al-manāṭ*. Dalam analisisnya tentang *al-munāsabah*, al-Zarkasyī mengemukakan, melalui analisis-induktif, terbukti bahwa hukum-hukum *syara'* dikaitkan dan diikat oleh *maṣlaḥah*, sebagai inti dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Gagasan teoritis-konseptual *maṣlaḥah* menjadi fenomenal dengan tampilnya al-Syāṭibī (w. 790 H), sebagai tokoh pemikir *maṣlaḥah* yang ikonik dalam jagat diskursus teori hukum Islam. Dalam proposisi utama yang diutarakannya, al-Syāṭibī (2004:6) menegaskan bahwa Syariah itu bertujuan mewujudkan *maṣlaḥah* bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Dalam pandangan al-Syāṭibī, pewujudan *maṣlaḥah* bagi umat manusia tersebut bersifat pasti/absolut (*qaṭ'īy*) sehingga semua norma Syariah itu berintikan 3 (tiga) kemungkinan: (i) eliminasi kerusakan, atau (ii) realisasi kemanfaatan, atau (iii) eliminasi kerusakan dan realisasi kemanfaatan sekaligus. Lebih dari itu, al-Syāṭibī menerangkan bahwa pewujudan *maṣlaḥah* sebagai tujuan Syariah terbukti validitasnya melalui penalaran induktif atas semua *naṣṣ syara'* yang mengandung pesan hukum. Dengan demikian, jelaslah bahwa al-Syāṭibī memandang substansi utama dari *maqāṣid al-*

syarī'ah ialah *maṣlaḥah* bagi umat manusia. Oleh karena itu, isu *maṣlaḥah* menjadi fokus analisis penting dalam rangka memahami *maqāṣid al-syarī'ah*.

Menurut al-Syāṭibī (2004:774), ijtihad menyediakan metode dan proses untuk perubahan hukum; dan *maṣlaḥah* memberikan dasar pijakan dan arah gerakan bagi perubahan tersebut (Mas'ūd, 1973). Dalam pandangan al-Syāṭibī, dalam urusan keduniaan, tidak ada satu pun yang secara seratus persen mengandung *maṣlaḥah*. Begitu juga, tidak ada satu pun yang secara seratus persen mengandung *mafsadah*. Maka dari itu, dalam urusan keduniaan, *maṣlaḥah* dan *mafsadah* harus dipertimbangkan berdasarkan aspek dominan yang dikandungnya, apakah *maṣlaḥah* ataukah *mafsadah*. Apabila didominasi aspek *maṣlaḥah* maka ia merupakan *maṣlaḥah*. Sebaliknya, apabila yang dominan itu aspek *mafsadah* maka ia merupakan *mafsadah.*

Formulasi Konsep *Maṣlaḥah*

Terkait formulasi konsep *maṣlaḥah*, al-Syāṭibī menggagas pemikiran bahwa *maṣlaḥah* sebagai inti *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diidentifikasi dan diformulasi dengan cara sebagai berikut (al-Raisūnī, 1995). Pertama, memahami *maṣlaḥah* melalui analisis kebahasaan kaidah ilmu bahasa Arab. Aplikasi kaidah-kaidah bahasa Arab, menurut al-Syāṭibī, penting diterapkan dalam mengidentifikasi *maṣlaḥah* di balik pesan-pesan hukum *naṣṣ* karena faktanya bahasa Arab itulah yang dijadikan sebagai media penyampaian tujuan Tuhan, Maha Pembuat hukum. Kedua, memahami *maṣlaḥah* melalui *al-amr* dan *al-nahyi* yang terdapat dalam *naṣṣ*. Eksistensi *al-amr* dan *al-nahyi* dalam *naṣṣ*, dalam pandangan al-Syāṭibī, memiliki 2 (dua) varian, yaitu (i) *al-amr* dan *al-nahyi* sebagai proposisi eksplisit semata, dan (ii)) *al-amr* dan *al-nahyi* sebagai proposisi yang disertai indikasi *ratio-legis* (*'illah*); dan dari kedua varian tersebut dapat diidentifikasi *maṣlaḥah*. Ketiga, memahami *maṣlaḥah* melalui tujuan dasar (*maqāṣid aṣlīyah*) dan tujuan tambahan (*maqāṣid taba'īyah*). Kategorisasi ini, yang sering disebut al-Syāṭibī saat menguraikan *maṣlaḥah* sebagai inti *maqāṣid al-syarī'ah*, menunjukkan bahwa hukum *syara'* itu memiliki tujuan

dasar (*maqāṣid asāsīyah*) dan tujuan tambahan (*maqāṣid tābiʻah*). Keempat, memahami *maṣlaḥah* melalui penerapan metode induksi (*istiqrā*'). Dalam serangkaian paparannya, al-Syāṭibī sering menyebut terma *istiqrā*' ini dalam diskusi metode identifikasi dan formulasi *maṣlaḥah* sebagai inti *maqāṣid al-syarīʻah*.

Eksistensi *ḥikmah* dan *ʻillah* di dalam norma Syariah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahyi*), dalam pandangan ʻAllāl al-Fāsī (1993:138), pada gilirannya menjamin eksistensi *maşlaḥah*. Pada sisi lain, menurut ʻAllāl al-Fāsī, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawāʻid al-syarʻīyah*) bertumpu pada penemuan *ḥikmah* dan *ʻillah* yang *nota bene* menjadi garansi keterwujudan *maşlaḥah*. ʻAllāl al-Fāsī berteori bahwa *maşlaḥah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-aḥkām al-syarʻīyah* dan *al-qawāʻid al-syarʻīyah*. Lebih dari itu, ʻAllāl al-Fāsī menegaskan bahwa *maşlaḥah* menjadi pesan substantif dalam *al-amr* dan *al-nahyi* yang dinyatakan oleh *al-Syāri*ʻ (Allah).

Dalam pandangan Ḥusain Ḥāmid Ḥisān (1993), keagungan dan keluhuran Syariah termanifestasikan pada kompatibilitas norma Syariah dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh *maşlaḥah* yang menggerakkannya. Eksistensi *maşlaḥah* dalam bangunan Syariah memang tidak bisa dinafikan karena *maşlaḥah* (المصلحة) dan Syariah (الشريعة) telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *maşlaḥah* meniscayakan adanya tuntutan Syariah (الشريعة). Lebih dari itu, Ḥusain Ḥāmid Ḥisān (1971) mengemukakan bahwa norma hukum yang dikandung *naşş* pasti dapat mewujudkan *maşlaḥah*, sehingga tidak ada *maşlaḥah* di luar petunjuk *naşş*; dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa *maşlaḥah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan *naşş*. Terhadap suatu kasus yang tidak ditegaskan hukumnya oleh *naşş* dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasi *maşlaḥah* yang masuk dalam cakupan jenis *maşlaḥah* yang diakui oleh Syariah. Menurut Ḥusain Ḥāmid Ḥisān, sehubungan dengan muatan *maşlaḥah* yang dikandung oleh *naşş*, upaya pengungkapannya membutuhkan pemikiran yang mendalam. Dalam tataran aplikasi, *maşlaḥah* termanifestasikan pada metode-metode/dalil-dalil ijtihad dalam penetapan hukum

yang tidak ditegaskan oleh *naṣṣ*, seperti *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, *istiḥsān*, *sadd al-źarīʻah*, dan *ʻurf*. Oleh karena itu, setiap metode/dalil yang bertumpu pada prinsip *maṣlaḥah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna *naṣṣ* (*istidlāl bi al-nuṣūṣ al-syarʻīyah*).

Semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadis-dalam kesimpulan Yūsuf al-Qaraḍāwī (2001)-berhulu dari, sekaligus bermuara kepada, *maṣlaḥah* bagi kehidupan umat manusia. Dengan demikian, bagi Yūsuf al-Qaraḍāwī, *maṣlaḥah* menjadi alas tumpu Syariah. Lebih dari itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī (2008) mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *maṣlaḥah* sebagai inti *maqāṣid al-syarīʻah*. Pertama, meneliti setiap '*illah*, baik '*illah manṣūṣah* maupun '*illah mustanbaṭah/gair manṣūṣah*, pada *nāṣṣ*. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular. Ketiga, menyimpulkan cita makna hasil pemaduan hukum-hukum partikular tersebut.

Dalam pandangan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (1983:12), *maṣlaḥah* itu sesungguhnya ialah memelihara dan memperhatikan tujuan Syariah berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh Syariah, bukan oleh hawa nafsu manusia. Bahkan, karena dipandang lebih kuat, bagi Mu<u>h</u>ammad Mūsā Ţiwānā (1972:585), *maṣlaḥah* tidak jarang lebih diutamakan daripada dalil *qiyās*. Lebih dari itu, *maṣlaḥah* diaplikasikan sebagai dalil bagi masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh *naṣṣ*, baik penegasan yang bersifat konfirmatif maupun yang bersifat negatif.

Menurut analisis Mohammad Hashim Kamali (2002:93), identifikasi dan formulasi *maṣlaḥah*-sebagai inti *maqāṣid al-syarīʻah*-dapat didasarkan pada: (1) *naṣṣ*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) '*illah* dan *ḥikmah* yang dikandung *naṣṣ*, dan (3) *istiqrā*' (metode induksi). Identifikasi dan formulasi *maṣlaḥah* melalui *naṣṣ*, terutama yang bernada *al-amr* dan *al-nahy*, dianut oleh ulama ahli *u<u>ṣ</u>ûl al-fiqh* dari mazhab *Ẓāhirī*-kaum tektualis dalam aliran pemikiran hukum Islam. Sedangkan identifikasi dan formulasi *maṣlaḥah* melalui elaborasi '*illah* dan *ḥikmah* yang dikandung *naṣṣ* dipraktikkan oleh kalangan mayoritas ulama ahli *u<u>ṣ</u>ūl al-fiqh* di luar

mazhab *Ẓāhirī*. Sementara itu, identifikasi *maşlaḥah* melalui pendekatan *istiqrā'* merupakan tawaran *genuine* al-Syāţibī, meskipun al-Syāţibī sendiri tidak menafikan fungsi dua metode sebelumnya dalam upaya identifikasi dan formulasi *maşlaḥah*.

Sementara itu, Ṭahā Jābir al-'Ulwāni (2001:124) berpendapat bahwa identifikasi dan formulasi *maşlaḥah*-sebagai inti *maqāşid al-syarī'ah*-dapat didasarkan pada metode induksi. Sejumlah *naşş* yang berbicara tentang hukum dan *qiyās* yang diaplikasikan terhadap aneka kasus hukum dikaji dan diambil inferensi (*natījah*) darinya, yang bersifat general, yang kemudian diidentifikasi dan dikualifikasi sebagai suatu tujuan dari tujuan-tujuan Syariah. Jadi, bertitik tolak dari entitas yang partikular menuju kepada entitas yang bersifat general. Sementara itu, Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim (1994:79) mengemukakan bahwa *maqāşid al-syarī'ah* itu ialah *maşlaḥah* yang bermuara kepada kehidupan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat, yang perwujudannya ditempuh melalui, baik mendatangkan kemanfaatan maupun menghindarkan

Dalam pandangan Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būţī (1973:119), terdapat 5 (lima) kriteria *maşlaḥah*. Pertama, *maşlaḥah* itu tercakup oleh *maqāşid al-syarī'ah*, yakni melalui hukum yang ditetapkan, dapat diwujudkan tujuan-tujuan dasar Syariah berupa *al-kullīyāt al-khams* (perlindungan terhadap agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan). Kedua, tidak boleh bertentangan dengan *dilālah qaţ'īyah* dari *naşş* al-Qur'ān. Menurut pandangan al-Būţī (1973:120), *dilālah* dari semua *naşş* al-Qur'ān itu *qaţ'īyah* karena kalaupun terbuka kemungkinan *majāz*, *naskh*, *takhşīş*, dan *iḍmār* dari sudut asalnya (pada era Nabi s.a.w), tetapi kemungkinan tersebut sudah tertutup pada saat sekarang ini. Dalam hal ini, penulis punya pandangan yang berbeda. Dalam hemat penulis, adanya sebagian *naşş* al-Qur'ān yang masih mengandung kemungkinan *majāz*, *naskh*, *takhşīş*, dan *iḍmār*, yang kemudian menjadi area perbedaan pendapat dalam *istinbāṭ* di kalangan para ulama sejak era awal sejarah hukum Islam, merupakan hal yang tidak bisa dinafikan dan tetap harus diposisikan sebagai domain *ikhtilāf al-'ulamā'*; dan inilah yang

disebut sebagai dimensi *ẓannīy dilālah* dari sebagian *naşş* al-Qur'ān. Bahkan, al-Syāţibī (2004:22) justru mengemukakan bahwa penentuan *dilālah qaţ'īyah* dari suatu *naşş* al-Qur'ān didasarkan kepada ketiadaan/kenihilan 10 (sepuluh) kemungkinan (*al-iḥtimālāt al-'asyrah*) yang melekat pada *naşş* al-Qur'ān tersebut; dan sesungguhnya, ide 10 kemungkinan (*al-iḥtimālāt al-'asyrah*) ini telah lebih dulu dibentangkan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dengan menyebutkan (i) adanya riwayat yang berkaitan dengan kebahasaan, (ii) adanya riwayat yang berkaitan dengan *naḥwu* dan *şarf*, (iii) adanya kata *musytarak*, (iv) adanya *majāz* dan *ḥaqīqah*, (v) adanya peralihan makna (*naql*), (vi) adanya penyisipan kata (*iḍmār*), (vii) *takhşīş*, (viii) *taqdīm* dan *ta'khīr*, (ix) adanya *nāsikh*, dan (x) adanya *mu'āriḍ* (penolakan logis).

Kriteria yang ketiga, menurut al-Būţī (1973:120), yakni tidak bertentangan dengan Sunnah/Hadis, baik kategori *mutawātir* maupun kategori *āḥād*. Pertentangan dimaksud mengarah pada satu makna dari kandungan suatu Sunnah/Hadis, melalui *dalālah qaṭ'īyah*; jadi, pertentangannya lebih bersifat parsial (*juz'īy*). Kriteria yang keempat, yakni tidak bertentangan dengan *qiyās*, yakni sesuatu yang dipandang *maşlaḥah* itu tidak boleh bertentangan dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *qiyās* karena *qiyās*-secara ontologis dan epistemologis-dikategorisasi sebagai *maşlaḥah mu'tabarah*, yang menduduki posisi tertinggi dalam hirarki *maşlaḥah*. Kriteria yang kelima, tidak bertentangan *maşlaḥah* lain yang lebih tinggi/penting (al-Būţī, 1973).

Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI)-pada 28 Juli 2005-merilis Fatwa MUI No. 6/MUNAS VII/MUI/10/2005 tentang Kriteria Maslahat; dan ini dapat dipandang sebagai konsep *maşlaḥah* versi MUI. Dalam pandangan MUI, maslahat/kemaslahatan menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan syari'ah (*maqāşid al-syarī'ah*) yang diwujudkan dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer (*al-ḍarūrīyāt al-khams*), yaitu agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan. MUI berpandangan bahwa *maşlaḥah* yang dibenarkan oleh Syariah adalah *maşlaḥah* yang tidak bertentangan dengan *naşş*; dan karena

itu, *maşlaḥah* tidak boleh bertentangan dengan *naşş*. MUI berpendapat bahwa yang berhak menentukan sesuatu itu *maşlaḥah* atau bukan *maşlaḥah* menurut syaraʿ ialah lembaga yang mempunyai kompetensi di bidang syariah dan dilakukan melalui *ijtihād jamāʿī*.

Klasifikasi Konsep *Maṣlaḥah*

Terkait klasifikasi *maṣlaḥah* al-Juwainī mengemukakan bahwa *maṣlaḥah* memiliki 3 (tiga) strata, yaitu *ḍarūrah*, *ḥājah*, dan *makramāt*. Pada sisi lain, menurut al-Juwainī, apabila ada dua *naṣṣ* yang bertentangan, di mana salah satu darinya mengandung *taʿlīl* melalui kata yang umum maka *naṣṣ* yang demikian ini harus lebih diutamakan/diprioritaskan, harus diposisikan sebagai dalil *rājiḥ* (dalil yang lebih kuat) ketimbang *naṣṣ* yang tidak mengandung *taʿlīl*, yang harus diletakkan pada posisi dalil *marjūḥ* atau dalil yang kurang kuat (al-Juwainī, 1992; Aẓhar, 2010; al-Yūbī, 1998).

Dalam gagasannya, al-Gazālī (1997) menyebut *al-ḍarūrīyāt al-khams* (perlindungan terhadap agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan) dan memposisikanya pada *al-ḍarūrāt*[6], posisi tertinggi dari *maṣlaḥah*, dan sesudahnya ialah *al-ḥājāt*, dan diikuti oleh posisi *al-taḥsīnāt wa al-tazyīnāt*. Nampaknya, gagasan al-Gazālī (w. 505 H) ini mendapat inspirasi dari pemikiran gurunya, al-Juwainī, meskipun terdapat perbedaan istilah yang digunakan. Dapat dikatakan bahwa al-Gazālī merupakan tokoh ulama *uṣūlīy* yang pertama kali menggunakan istilah *al-taḥsīnāt wa al-tazyīnāt*, di mana al-Juwainī, sebagai tokoh *uṣūlīy* pemikir *maṣlaḥah*, belum menggunakan istilah tersebut. Sementara itu, dalam pandangan al-Rāzī (1992:287), tujuan Syariah pada level tertinggi ialah *al-ḍarūrāt*, yang mencakup *al-ḍarūrīyāt al-khams*, meskipun al-Rāzī terkadang berbeda dengan mayoritas *uṣūliyīn* dalam hal urutan hirarki penyebutan *al-ḍarūrīyāt al-khams* tersebut, bahkan al-Rāzī menggunakan terma *al-nasb* sebagai ganti *al-nasl*, untuk menyebut perlindungan terhadap keturunan.

[6] Seperti gurunya, al-Juwainī, al-Gazālī juga sering menggunakan terma *al-ḍarūrāt*, *al-ḥājāt* dan *al-taḥsīnāt*.

Sementara itu, al-Āmidī (w. 631 H) menawarkan penggabungan bahasan tingkatan *maṣlaḥah* (trilogi *ḍarūrāt, ḥājāt* dan *taḥsīnāt*) dengan bahasan *al-tarjīḥāt*. Dalam pandangan al-Āmidī (2003), posisi *al-ḍarūrāt* harus diprioritaskan ketimbang *al-ḥājāt*, *al-ḥājāt* harus diprioritaskan ketimbang *al-taḥsīnāt*. Dia juga berpandangan bahwa di antara *al-ḍarūriyyāt al-khams* dapat dilakukan *tarjīḥ* karena adanya urutan hirarki dalam penyebutannya.

Terkait tingkatan *maqāṣid*, al-Qarāfī (2001) bersatu pandangan dengan para ulama pendahulunya, yakni dengan mengintrodusir 3 (tiga) tingkatan *maqāṣid* yang terdiri atas (i) *al-ḍarūrāt*, (ii) *al-ḥājāt*, dan (iii) *al-tatīmmāt*. Dengan penggunaan istilah *al-tatīmmāt*, al-Qarāfī tampil beda dibanding para tokoh ulama *uṣūlīy* pendahulunya, yang *nota bene* menyebutnya dengan istilah *al-taḥsīnāt*. Pandangan al-Qarāfī tentang cakupan *al-ḍarūrāt* bersifat konfirmatif atas formulasi yang telah dikemukakan para tokoh ulama *uṣūlīy* pendahulunya, yakni meliputi: (i) perlindungan atas agama (*ḥifẓ al-dīn*), (ii) perlindungan atas jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), (iii) perlindungan atas akal pikiran (*ḥifẓ al-ʿaql*), (iv) perlindungan atas pernasaban (*ḥifẓ al-nasb*), dan (v) perlindungan atas harta kekayaan (*ḥifẓ al-māl*), bahkan dia menyebut ada juga yang memasukkan perlindungan atas kehormatan diri (*ḥifẓ al-ʿirḍ*); dan al-Qarāfī pula yang menamakan kelima unsur tersebut dengan *al-kulliyāt al-khams* (panca tujuan umum Syariah).

Ibn Taimīyah kurang setuju dengan pembatasan klasifikasi *maqāṣid* berupa triologi *ḍarūrīyah-ḥājīyah-taḥsīnīyah*. Dalam pandangan Ibn Taimīyah, klasifikasi *maqāṣid* dapat mencakup di luar trilogi tersebut (al-Badawī, 1999). Maka dari itu, Ibn Taimīyah (2004) mengemukakan bahwa pewujudan keadilan merupakan tujuan fundamental dari Syariah (*maqāṣid al-syarīʿah al-asāsīyah*); dan posisinya terletak sesudah perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*). Jadi, dalam pendapat Ibn Taimīyah, cakupan kategori *ḍarūrīyah* tidak hanya menjangkau *al-ḍarūrīyāt al-khams*, tetapi juga pewujudan keadilan (*taḥqīq al-ʿadl*).

Klasifikasi trilogi *ḍarūriyyah-ḥājiyyah-taḥsīniyyah* disetujui oleh al-Zarkasyī, meskipun terma yang digunakannya berganti-

ganti, terkadang dengan terma-terma *ḍarūrah, ḥājah* dan *taḥsīn* dan terkadang pula dengan terma-terma *ḍarūrīy, ḥājīy* dan *taḥsīnīy*. Dalam pandangan al-Zarkasyī (1988), *ḍarūrīy* ialah sesuatu yang mengandung perlindungan terhadap 5 (lima) entitas, yang kemudian disebutnya dengan *al-maqāṣid al-khams*, dengan urutan hirarkis yang berbeda dengan yang dikemukakan para ulama *uṣūlīy* sebelumnya, yaitu (i) perlindungan terhadap jiwa, (ii) perlindungan terhadap harta kekayaan, (iii) perlindungan terhadap keturunan, (iv) perlindungan terhadap agama, dan (v) perlindungan terhadap akal pikiran; dan kelima tujuan ini, menurut al-Zarkasyī, berstatus *qaṭ'īy*. Sedangkan *ḥājīy*, menurut al-Zarkasyī, ialah sesuatu yang berada pada domain *ḥājah*, bukan *ḍarūrah*. Ketika membicarakan *taḥsīnīy*, al-Zarkasyī membedakannya menjadi 2 (dua) macam, yaitu (i) sesuatu dari domain *taḥsīnīy* yang tidak bertentangan dengan asas-asas umum, dan (ii) sesuatu dari domain *taḥsīnīy* yang bertentangan dengan asas-asas umum.

Menurut al-Syāṭibī (2004), tujuan-tujuan Syariah yang berintikan *maṣlaḥah* itu memiliki 3 (tiga) strata, yaitu *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*; dan strata ini bersifat hirarkis. Dalam kaitan ini, al-Syāṭibī mengidentifikasi *ḍarūrīyah* sebagai *maṣlaḥah* pada strata pertama/tertinggi, yang sangat esensial dan fundamental bagi eksistensi kehidupan; dan ketiadaan *maṣlaḥah* semacam ini berimplikasi rusaknya tatanan kehidupan. Selaras dengan pandangan para ulama *uṣūlīy* pendahulunya, al-Syāṭibī juga berpandangan bahwa strata *ḍarūrīyah* meliputi (i) perlindungan terhadap agama, (ii) perlindungan terhadap jiwa, (iii) perlindungan terhadap akal budi, (iv) perlindungan terhadap keturunan, dan (v) perlindungan terhadap harta kekayaan. Menurut pandangan al-Syāṭibī, *maṣlaḥah* dibangun dengan fondasi perlindungan terhadap kelima macam entitas tersebut, yang kemudian dikenal dengan *al-kullīyāt al-khams*. Terkait dengan ini, al-Būṭī (1973:249) menandaskan bahwa prinsip *maşlaḥah* yang diakui secara *syar'ī* itu tersusun secara hirarkis menurut tingkat kepentingannya, yang terdiri atas 5 (lima) tingkat kepentingan, yaitu (i) kepentingan agama; (ii) kepentingan jiwa; (iii) kepentingan akal pikiran, (iv) kepentingan keturunan, dan (v) kepentingan harta kekayaan.

Terkait dengan *ḥājīyah*, al-Syāṭibī (2004) memandangnya sebagai sesuatu yang dibutuhkan, yang memberikan keleluasaan dan menghilangkan kesempitan/kesulitan/kesukaran (*raf' al-ḥaraj wa al-masyaqqah*). Apabila *ḥājīyah* tidak diperhatikan maka akan muncul kesempitan/kesulitan/kesukaran, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan terhadap *ḍarūrīyah*; dan *ḥājīyah* sesungguhnya hadir dalam rangka mendukung sempurnanya *ḍarūrīyah*. Sedangkan *taḥsīnīyah*, menurut pendapat al-Syāṭibī (2004), merupakan entitas yang berkenaan dengan *makārim al-akhlāq*. Lebih jauh, al-Syāṭibī menandaskan bahwa trilogi *maṣlaḥah* (*ḍarūrīyah-ḥājīyah-taḥsīnīyah*) itu berada dalam lingkaran yang saling terhubung erat.

Reinterpretasi Konsep *Maşlaḥah* dalam Konteks Ijtihad Kontemporer

1. Pengembangan Kreatif Konsep *Maşlaḥah*

Syariah itu hadir, dalam analisis Muḥammad al-Khuḍarī Bik (1969:307), bertujuan mewujudkan *maşlaḥah*, baik pada tataran duniawi maupun tataran ukhrawi secara sekaligus. Dalam pandangan Muḥammad al-Khuḍarī Bik, tujuan Allah menciptakan hukum ialah *maşlaḥah*; dan *maşlaḥah* tersebut mencakup, baik *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* maupun *kamālīyah*. Muḥammad al-Khuḍarī Bik berteori bahwa semua hukum Syariah ditetapkan berdasarkan *'illah* berupa *maşlaḥah*; dan sebagian hukum yang *'illah*-nya dapat diidentifikasi oleh sang mujtahid dan sebagian lagi, hukum yang *'illah*-nya tidak dapat diketahui oleh mujtahid sama sekali; di mana yang disebut terakhir ini dikenal dengan *aḥkām ta'abudīyah*.

Sementara itu, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (2009) berpendapat bahwa dalam proses penetapan hukum Islam yang tidak ditegaskan oleh *naşş*, *maşlaḥah* menjadi kerangka acuan, yang wujud nyatanya berupa menolak keburukan/kerusakan atau mendatangkan kebaikan/kemanfaatan. Jadi, proses demikian harus didahului dengan upaya memastikan tiadanya *naşş* dan *ijmā'* atas kasus yang hendak di-ijtihadi. 'Abd al-Wahhāb Khallāf juga mengemukakan bahwa tujuan pembentukan dan penegakan Syariah ialah realisasi *maşlaḥah* dan keadilan; dan realisasi *maşlaḥah* tercapai melalui

penjaminan kepentingan/urusan kebutuhan primer (*ḍarūrīyah*), pemenuhan kepentingan/urusan kebutuhan sekunder (*ḥājīyah*) dan pemenuhan kepentingan/urusan kebutuhan tertier/komplementer (*taḥsīnīyah*). Setiap hukum *syara'* tidak mempunyai tujuan kecuali *maşlaḥah*, yakni berupa pemenuhan dan penjaminan *ḍarūrīyah, ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah.* Pengetahuan dan pembuktian tentang tujuan tersebut diperoleh melalui penalaran induktif (*istiqrâ'*) atas ayat-ayat hukum.

Terkait kriteria *maşlaḥah*, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (2009) mengemukakan bahwa *maşlaḥah* itu harus memenuhi 3 (tiga) kriteria. Pertama, *ḥaqīqīyah* (bersifat pasti dan riil), yakni melalui hukum yang ditetapkan, dapat dipastikan akan terwujud kemanfaatan secara riil dan akan terhindarkan kemudaratan secara riil pula. Atas dasar ini, tidak dapat diterima bila melalui hukum yang ditetapkan, terwujudnya kemanfaatan dan terhindarkannya kemudaratan masih bersifat prasangka atau asumsi semata. Kedua, *'āmmah* (bersifat publik dan berjangkauan luas), yakni melalui hukum yang ditetapkan, dapat dipastikan akan terwujud kemanfaatan bagi publik/masyarakat luas atau mayoritas masyarakat dan akan tercegahnya kemudaratan dari mereka. Hal ini tentu menegasikan perihal manakala hukum yang ditetapkan mendatangkan kemanfaatan hanya bagi sebagian orang atau mencegah kemudaratan hanya dari sebagian mereka. Ketiga, *gair mu'āriḍah* (tidak kontradiktif), maksudnya hukum yang ditetapkan berfondasi *maşlaḥah* itu tidak bertentangan-secara substantif-dengan hukum atau prinsip yang berlandaskan *naşş* atau *ijmā'*.

Tujuan fundamental Syariah-dalam amatan Muḥammad Abū Zahrah (2015)-mencakup 3 (tiga) dimensi, yaitu (i) penyucian jiwa individu (*tahźīb al-fard*), (ii) penegakan keadilan, dan (iii) *maşlaḥah*. Penyucian jiwa individu (*tahźīb al-fard*) mengandung arti bahwa setiap individu harus menjadi sumber kebaikan/kemanfaatan bagi masyarakatnya. Hal ini dapat diwujudkan melalui pelaksanaan semua ajaran ibadah. Penyucian jiwa individu dan pengokohan hubungan harmonis antar sesama anggota masyarakat merupakan tujuan dari implementasi doktrin ibadah. Hasil luaran dari tujuan ini ialah insan (individu) yang

berintegritas moral, berakhlak mulia; dan hal ini ditunjukkan, antara lain, oleh Q.S. al-'Ankabūt:45 (tentang tujuan shalat), Q.S. Ṭāhā:14 (tentang tujuan shalat), Q.S. al-Baqarah:183 (tujuan puasa), Q.S. al-Taubah:103 (tentang tujuan zakat). Penegakan keadilan dalam kehidupan masyarakat merupakan salah satu tujuan fundamental Syariah. Keadilan menempati posisi tertinggi dalam struktur tujuan Syariah; dan hal ini menjadi pesan penting dari sekian pesan luhur Al-Qur'an, diantaranya ialah Q.S. al-Maidah:8 dan Q.S. al-Nisa':135. Muḥammad Abū Zahrah (2015) berpendapat bahwa dalam rangka mewujudkan keadilan, termasuk keadilan sosial, Syariah mewajibkan penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia.

Dalam pandangan Muḥammad Abū Zahrah (2015), *maṣlaḥah* yang hendak direalisasi oleh hukum Islam dan diotentifikasi oleh *naṣṣ* merupakan *maṣlaḥah ḥaqīqiyah*, yang bermuara kepada perlindungan 5 (lima) entitas, yaitu agama, jiwa, akal pikiran, keturunan, dan harta kekayaan. Menurut Muḥammad Abū Zahrah, perlindungan terhadap 5 (lima) entitas menjadi tumpuan bagi terjamin dan terlindunginya harkat dan martabat manusia secara utuh dan menyeluruh. Perlindungan aspek agama-menurut Muḥammad Abū Zahrah-menaungi kebebasan beragama yang *nota bene* bagian dari hak asasi manusia. Pandangan Muḥammad Abū Zahrah ini dapat dikembangkan lebih lanjut. Menurut penulis, kebebasan beragama tersebut mencakup kebebasan memeluk agama, kebebasan menjalankan ajaran agama atau beribadah menurut agama, dan jaminan negara atas kebebasan beragama.

Perlindungan aspek diri pribadi-menurut Muḥammad Abū Zahrah-menaungi hak untuk hidup dan hak atas rasa aman dari gangguan/tindakan keras terhadap nyawa dan fisik, jaminan atas harkat dan martabat setiap orang dari ganguan/tindakan yang merusaknya, jaminan kebebasan bekerja/berprofesi, berpendapat dan berekspresi, dan kebebasan bertempat tinggal. Pandangan Muḥammad Abū Zahrah ini patut diberikan catatan kritis. Dalam catatan penulis, jaminan berpendapat dan berekspresi lebih tepat dikualifikasi sebagai hak yang dinaungi oleh prinsip perlindungan

terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-'aql*). Menurut penulis, prinsip perlindungan terhadap diri pribadi (*ḥifẓ al-nafs*) dapat mencakup: (i) jaminan hak untuk hidup, mempertahankan hidup dan meningkatkan taraf kehidupan, (ii) jaminan hak tenteram, aman, damai, bahagia, sejahtera lahir dan batin, (iii) jaminan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat, (iv) jaminan hak atas pengakuan sebagai manusia pribadi di mana saja berada, (v) jaminan hak atas perlindungan diri pribadi, (vi) hak atas pengembangan diri pribadi, (vii) jaminan hak memiliki, memperoleh, memilih, mengganti, atau mempertahankan status kewarganegaraan, (viii) jaminan hak atas keutuhan pribadi, baik rohani maupun jasmani, (ix) jaminan hak untuk secara bebas bergerak, berpindah, dan bertempat tinggal, (x) jaminan hak atas rasa aman dan tenteram serta perlindungan terhadap ancaman ketakutan.

Perlindungan terhadap akal pikiran-menurut Muḥammad Abū Zahrah-menaungi hak setiap orang untuk terlindungi akal pikirannya dari segala gangguan yang merusaknya. Pandangan Muḥammad Abū Zahrah ini juga dapat dikembangkan lebih lanjut. Menurut penulis, prinsip perlindungan terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-'aql*) ini mengakomodasi: (i) jaminan hak berpendapat dan berekspresi, (ii) jaminan hak memilih dan memiliki keyakinan politik, (iii) jaminan kebebasan mempunyai, mengeluarkan dan menyebarluaskan pendapat, (iv) jaminan hak untuk memperoleh pendidikan, (v) jaminan hak untuk mengembangkan dan memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi, seni dan budaya, (vi) jaminan hak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi.

Perlindungan terhadap keturunan-menurut Muḥammad Abū Zahrah-menaungi hak membentuk suatu keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah. Pandangan Muḥammad Abū Zahrah ini juga dapat dikembangkan lebih lanjut. Menurut penulis, perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dapat meliputi: (i) jaminan hak atas kehendak bebas memilih calon istri atau suami, (ii) jaminan hak atas perlindungan keluarga, (iii) jaminan hak atas perlindungan kehormatan dan martabat diri.

Perlindungan terhadap harta kekayaan/hak milik-menurut Muḥammad Abū Zahrah-menaungi hak atas kepemilikan dan mengembangkan kepemilikan. Menurut penulis, perlindungan aspek harta kekayaan/hak milik (*ḥifẓ al-māl*) dapat mencakup: (i) jaminan hak atas perlindungan hak milik, (ii) jaminan hak untuk tidak dirampas miliknya dengan sewenang-wenang dan secara melawan hukum, (iii) jamian hak atas pekerjaan yang layak, (iv) jaminan hak untuk bertempat tinggal serta berkehidupan yang layak, (v) jaminan hak memperoleh jaminan sosial.

Muḥammad Abū Zahrah mengemukakan bahwa para ahli hukum Islam (*fuqahā'*) bersatu pandangan tentang kepastian elemen *maşlaḥah* yang konkret dalam setiap noktah ajaran agama Islam. Namun, mereka berselisih pendapat tentang soal apakah hukum-hukum Syariah itu diikat dan diselimuti dengan *maşlaḥah*, dalam arti Allah tidak mungkin menerbitkan suatu hukum *syara'* melainkan terkandung *maşlaḥah* di dalamnya. Dalam hal ini, terdapat 3 (tiga) kelompok pandangan. Pertama, kelompok ulama yang mengingkari hukum-hukum Syariah itu diikat dan diselimuti dengan *maşlaḥah*, dalam arti Allah bisa saja menerbitkan hukum yang tidak terkandung *maşlaḥah* di dalamnya. Pandangan ini dianut oleh aliran *Asy'arīyah* dan ulama mazhab *Ẓāhirī.* Meskipun demikian, mereka tetap mengakui bahwa berdasarkan penalaran induktif, disimpulkan bahwa eksistensi semua hukum Islam ialah untuk terwujudnya *maşlaḥah* yang direpresentasikan oleh panca *maşlaḥah* (*al-kullīyāt al-khams* atau *al-uşūl al-khamsah*). Kedua, kelompok ulama yang menyatakan bahwa *maşlaḥah* dapat dijadikan sebagai *'illah* hukum atas dasar posisinya sebagai penanda hukum; namun, *maşlaḥah* tidak tepat diposisikan sebagai motif/pendorong bagi adanya kehendak Allah. Ketiga, kelompok ulama yang meyakini bahwa hukum-hukum itu dilandasi oleh *'illah* hukum berupa *maşlaḥah*; dan pandangan ini dikemukakan oleh aliran *Mu'tazilah* dan aliran *Māturīdīyah*.

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *naşş* Al-Qur'an dan Hadis, menurut Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (2011), memang mengantarkan pada kesimpulan bahwa norma-norma Syariah senantiasa dilekati *ḥikmah* dan *'illah* yang bermuara kepada

maşlaḥah. Muḥammad al-Ţāhir ibn ‘Āsyūr mengemukakan bahwa diantara tujuan umum Syariah ialah perlindungan terhadap fitrah kemanusiaan (*al-fiţrah*). Lebih dari itu, dalam pandangan Muḥammad Ţāhir ibn ‘Āsyūr, toleransi (*al-samāḥah*) dan persamaan (*al-musāwah*) merupakan tujuan esensial dari Syariah. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr menandaskan bahwa tujuan Syariah yang paling utama dan besar bobotnya ialah toleransi *plus* moderasi (*al-samāḥah*); dan hal ini merujuk kepada Q.S. Şād:26, Q.S. al-Nisā':171, Q.S. al-Ḥadīd:27, Q.S. al-Baqarah:143, Q.S. al-Baqarah:185, Q.S. al-Ḥajj:78, Q.S. al-Mā'dah:6, Q.S al-Baqarah:286, dan Q.S. al-Nisā':28. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr juga berpandangan bahwa tujuan umum Syariah ialah memelihara tatanan kehidupan masyarakat (*ḥifẓ niẓām al-'ummah*); dan dia menyebut ini sebagai *al-şalāḥ wa al-işlāḥ* (kebaikan/kesejahteraan dan mewujudkan kebaikan/kesejahteraan) dengan mengacu kepada Q.S. Hud:88, Q.S. al-A‘rāf:142, Q.S. al-A‘rāf:85, dan al-A‘rāf:56. Atas dasar sejumlah *naşş* yang ada, Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr mengajukan pandangan konklusif bahwa tujuan Syariah itu dipastikan berupa mewujudkan *maşlaḥah* dan meniadakan *mafsadah*; dan hal ini merupakan asas umum universal dari Syariah.

Dalam analisis Fahmī Muḥammad ‘Ulwān (1989), serangkaian perlindungan terhadap agama, perlindungan terhadap jiwa, perlindungan terhadap akal pikiran, perlindungan terhadap keturunan, dan perlindungan terhadap harta kekayaan merupakan nilai hukum yang bersifat fakultatif (*qiyam wasīlīyah*), yang mengantarkan kepada nilai hukum yang adiluhung, absolut, dan independen, yakni *maşlaḥah*. Kemudian, Fahmī Muḥammad ‘Ulwān menjelaskan bahwa perlindungan terhadap agama mengandung makna penghormatan atas keyakinan/aqidah; perlindungan terhadap jiwa mengandung arti tidak melakukan penyerangan terhadap nyawa dan tubuh orang lain; perlindungan terhadap akal pikiran mengandung makna mendayagunakan akal pikiran dalam mengelola urusan kehidupan dunia; perlindungan terhadap harta kekayaan mengandung arti adanya jaminan atas hak-hak kepemilikan dan benda-benda yang dimiliki; perlindungan terhadap keturunan mengandung makna jaminan atas kehidupan

berkeluarga dan bermasyarakat. Semua itu merupakan kategori *ḍarūrīyah*, yang menjadi fondasi dari *maşlaḥah*. Pada bagian lain, Fahmī Muḥammad 'Ulwān menyimpulkan bahwa *maşlaḥah* itu sejatinya merupakan keterpaduan tiga dimensi urusan kehidupan: *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*.

2. Pengarusutamaan *Maşlaḥah* dalam Interpretasi *Naşş*

Tidak dapat dipungkiri bahwa Syariah tidak memiliki tujuan kecuali realisasi *maşlaḥah* bagi manusia. Semua *naşş* dan norma yang dikandungnya hanya bertujuan realisasi *maşlaḥah* sekaligus eliminasi *mafsadah*. Lebih dari itu, 'Alī Ḥasaballah (1964:257) menandaskan bahwa *maslahah* pada hakikatnya ialah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas *naşş* dapat bertumpu padanya, dan inilah yang disebut dengan *qiyās al-maşlaḥah*.

Sementara itu, Aḥmad al-Raisūnī (2000:50) mengajukan proposal model aplikasi *maşlaḥah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Aḥmad al-Raisūnī, merupakan suatu keharusan untuk meresponi semua *naşş* dan dan norma yang dikandungnya dengan model pemahaman yang berorientasi *maşlaḥah* (*al-fahm al-maşlaḥīy*) dan model penerapan yang juga berorientasi *maşlaḥah* (*al-taṭbīq al-maşlaḥīy*). Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *maşlaḥah* (*al-ta'āmul al-maşlaḥīy ma'a al-naşş*), yang *nota bene* menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *naşş* dengan *maşlaḥah*, dan juga menggusur respon yang mengasumsikan adanya *naşş* yang nir-*maşlaḥah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-skripturalistik-reduksionistik. Dalam pandangan Aḥmad al-Raisūnī, isu respon berorientasi *maşlaḥah* terhadap *naşş* meliputi: (1) kualifikasi *maşlaḥah* dengan parameter *naşş*; (2) interpretasi beorientasi *maşlaḥah* terhadap *naşş* (*al-tafsīr al-maşlaḥīy li al-naşş*); dan (3) aplikasi berorientasi *maşlaḥah* terhadap *naşş* (*al-taṭbīq al-maşlaḥīy li al-naşş*).

Mengenai isu "kualifikasi *maşlaḥah* dengan parameter *naşş*", Aḥmad al-Raisūnī (2000) menjelaskan bahwa semua *naşş* bermuatan nilai-nilai '*adālah*, *raḥmah*, dan *maşlaḥah*. Maka dari

itu, tiada sikap yang bisa dipegang melainkan memposisikan *naşş* sebagai parameter untuk mengidentifikasi dan mengkualifikasi *maşlaḥah*, membedakan *maşlaḥah* dengan *mafsadah*, membedakan *maşlaḥah* yang tinggi dengan *maşlaḥah* yang rendah, serta membedakan *maşlaḥah* yang esensial dengan *maşlaḥah* yang komplementer. Hal tersebut tidak berarti bahwa *naşş* senantiasa menghidangkan jawaban yang terperinci dan terjabarkan mengenai semua *maşlaḥah* dengan segala variasi tingkatannya. Akan tetapi, yang harus diyakini ialah bahwa semua *naşş* menjadi parameter yang bersifat prinsipil bagi semua *maşlaḥah* tersebut. Adapun perinciannya dan penjabarannya menjadi domain kerja ijtihad para ahli hukum Islam dengan merespon berbagai perkembangan/perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, tetapi tetap di bawah naungan cahaya petunjuk dan parameter *naşş*.

Sikap memposisikan *naşş* sebagai parameter untuk kualifikasi *maşlaḥah* berarti mencegah/mengeliminasi timbulnya kemungkinan pemahaman yang mengasumsikan adanya kontradiksi antara *naşş* dan *maşlaḥah*. Sebab, sikap demikian meniscayakan integrasi (keterpaduan) *maşlaḥah* dengan *naşş*. Apabila kualifikasi *maşlaḥah* itu diserahkan kepada akal pikiran dan pengalaman manusia semata, tanpa arahan *naşş*, yang terjadi ialah kontradiksi yang meluas antara *naşş* dan sesuatu yang dipandang *maşlaḥah* oleh manusia. yang bersangkutan. Dengan demikian, besar kemungkinan terjadi subyektivisme atas *maşlaḥah*. Lebih dari itu, *naşş* menunjukkan bahwa terdapat *maşlaḥah* yang bersifat spiritual (*maşlaḥah rūḥīyah*) yang tinggi dan esensial bagi kehidupan manusia dan kebahagiaan hidup duniawinya, seperti yang ditunjukkan oleh Q.S. al-Ra'd/13:28). Juga, *naşş* menunjukkan tingginya nilai *maşlaḥah* yang bersifat etik-moral (*maşlaḥah khuluqīyah*).

Mengenai isu reinterpretasi berorientasi *maşlaḥah* terhadap *naşş* (*al-tafsīr al-maşlaḥīy li al-naşş*), Aḥmad al-Raisūnī mengemukakan bahwa hal itu mengandung arti, yakni meneliti dan mengkaji tujuan-tujuan hukum yang menjiwai *naşş* dan *maşlaḥah* yang dikandung oleh aturan-aturan hukumnya, untuk kemudian

memahami *naṣṣ*, mengeluarkan saripati makna dan pesannya yang sejalan dengan tujuan hukum dan *maṣlaḥah* tersebut. Model interpretasi ini sesungguhnya tiada lain merupakan aplikasi dari prinsip yang aksiomatik: "Syariah Islam sepenuhnya adil, *maṣlaḥah* dan kasih sayang (*raḥmah*) ". Penerapan reinterpretasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ* pada gilirannya mengeliminasi/menegasi prasangka kontradiksi antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Sebab, realitas yang sesungguhnya terjadi ialah kontradiksi antara *maṣlaḥah* dan pemahaman yang literalis-skripturalistik-reduksionistik terhadap *naṣṣ*. Penjelasannya, suatu *naṣṣ* yang dipahami dengan model pemahaman yang mengabaikan tujuan hukum dan *maṣlaḥah* yang menjiwai *naṣṣ* itu, akan melahirkan kesan kontradiktif *naṣṣ* itu dengan *maṣlaḥah* (al-Raisūnī, 2000).

Mengenai isu aplikasi *naṣṣ* berorientasi *maṣlaḥah*, Aḥmad al-Raisūnī (2000) menegaskan bahwa hal demikian merupakan derivasi dan pengembangan dari interpretasi beorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ*. Hal ini juga pada gilirannya mengeliminasi/menegasi prasangka kontradiksi antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Aplikasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ* mengandung arti, yakni memperhatikan tujuan hukum (*maṣlaḥah*) yang dikandung *naṣṣ* ketika menerapkan ("membumikan") *naṣṣ* tersebut. Hal ini menuntut suatu pola "membumikan" *naṣṣ*, suatu kerangka acuan yang menentukan kapan *naṣṣ* itu diterapkan dan kapan ia tidak diterapkan, serta kapan sesuatu itu dikecualikan dari cakupan *naṣṣ* itu. Dalam khazanah kitab-kitab fikih dan ushul fikih, dimuat berbagai kasus yang merepresentasikan aplikasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ*, "membumikan" *naṣṣ* dan hukum Islam dalam kerangka realisasi *maṣlaḥah* dan eliminasi *mafsadah.*

3. Tawaran Formulasi Indeks *Maṣlaḥah*

Seperti diketahui bahwa *maṣlaḥah* punya hubungan substantif dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Secara teoritis, *maṣlaḥah* mencerminkan pandangan holistik Islam, yang harus dilihat secara keseluruhan. Konsekuensinya, *maṣlaḥah* (*maqāṣid al-syarī'ah*) dianggap sebagai batu fondasi atau prinsip panduan keuangan Islam. Konsep *maṣlaḥah* (*maqāṣid al-syarī'ah*) menggarisbawahi

dan menekankan pentingnya rasionalitas, tujuan dan kebaikan umum dalam aturan-aturan Islam dan menekankan pentingnya hal tersebut. Konsep *maşlaḥah* (*maqāşid al-syarī'ah*) itu mengenai perihal upaya pemeliharaan dan pemajuan kesejahteraan manusia. Konsep *maşlaḥah* (*maqāşid al-syarī'ah*) itu menyerukan penegakan keadilan, penghapusan ketidakadilan dan pengentasan kemiskinan. Kesejahteraan dapat ditingkatkan dengan pemajuan 3 (tiga) tingkatan *maşlaḥah*, yaitu *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah* (Aris, 2013).

'Abd al-Majīd al-Najjār (2006) mengemukakan pandangan bahwa *maqāşid al-syarī'ah* memiliki 4 (empat) dimensi. Pertama, perlindungan terhadap nilai kehidupan manusia (*ḥifẓ qīmat al-ḥayāh al-insānīyah*), yang terdiri atas: (i) perlindungan terhadap agama dan (ii) perlindungan terhadap hak asasi manusia *(ḥifẓ insānīyat al-insān).* Kedua, perlindungan terhadap diri pribadi manusia *(ḥifẓ al-dzāt al-insānīyah*), yang meliputi (i) perlindungan terhadap jiwa manusia (*ḥifẓ al-nafs*) dan (ii) perlindungan terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-'aql*). Ketiga, perlindungan terhadap nilai masyarakat (*ḥifẓ al-mujtama'*), yang mencakup (i) perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan (ii) perlindungan terhadap pranata sosial (*ḥifẓ al-kayān al-ijtimā'īy*). Keempat, perlindungan terhadap lingkungan fisik-material (*ḥifẓ al-muḥīṭ al-maddīy*), yang terdiri atas (i) perlindungan terhadap harta kekayaan (*ḥifẓ al-māl*) dan (ii) perlindungan terhadap lingkungan hidup (*ḥifẓ al-bī'ah*).

Muhammad Umer Chapra (2008) menawarkan gagasan *Maqāşid al-Syarī'ah Index* (MSI). Dalam konsep MSI versinya itu, Chapra merumuskan 5 (lima) dimensi, yaitu (i) penguatan jiwa manusia (*invigorating human self*), (ii) pemberdayaan keimanan (*enrichment of faith*), (iii) pemberdayaan akal pikiran (*enrichment of intelect*), (iv) perlindungan keturunan (*preservation of posterity*), dan (v) pemberdayaan harta kekayaan (*enrichment of wealth*). Kelima dimensi itu masing-masing memiliki sejumlah elemen/variabel.

Dimensi penguatan jiwa manusia (*invigorating human self*) memiliki sejumlah elemen/variabel, yaitu (i) harkat dan martabat diri, persamaan secara sosial, persaudaraan; (ii) keadilan; (iii)

peningkatan moral-spiritual; (iv) perlindungan nyawa, harta dan kehormatan; (v) kebebasan; (vi) pendidikan; (vii) tata kelola yang baik; (viii) pengentasan kemiskinan dan pemenuhan kebutuhan; (ix) peluang kerja dan wiraswasta; (x) distribusi harta kekayaan dan pendapatan yang merata; (xi) perkawinan dan kehidupan keluarga yang kokoh; (xii) keluarga dan solidaritas sosial; (xiii) penurunan tingkat kejahatan dan anomi; dan (xiv) kedamaian dan kebahagiaan mental. Dimensi pemberdayaan keimanan (*enrichment of faith*) memiliki sejumlah elemen/variabel, yaitu (i) pandangan dunia; (ii) nilai-nilai; (iii) motivasi yang sempurna; (iv) pendidikan; (v) lingkungan yang memungkinkan untuk kesalehan, keluarga dan solidaritas sosial; (vi) peranan negara; (vii) persaudaraan kemanusiaan; (viii) pengentasan kemiskinan dan pemenuhan kebutuhan; (ix) peluang kerja dan wiraswasta; (x) keadilan; (xi) kebebasan; (xii) perlindungan nyawa, harta dan kehormatan; (xiii) pemenuhan kewajiban politik dan sosial-ekonomi; (xiv) saling melindungi dan mempercayai; dan (xv) tata kelola yang baik. Dimensi pemberdayaan akal pikiran (*enrichment of intelect*) memiliki sejumlah elemen/variabel, yaitu (i) pendekatan sains dan keagamaan yang terjangkau dan berkualitas tinggi; (ii) penekanan terhadap *maqâsid* dalam interpretasi teks; (iii) perpustakaan dan fasilitasi riset; (iv) kebebasan berpikir dan berekspresi; (v) penghargaan terhadap kerja yang kreatif; (vi) keuangan; (vii) riset dan pengembangan dalam teknologi pendidikan; dan (viii) pembangunan politik dan sosio-ekonomi. Dimensi perlindungan keturunan (*preservation of posterity*) memiliki sejumlah elemen/variabel, yaitu (i) pendidikan yang tepat dan pengembangan intelektual dan moral; (ii) perkawinan dan integritas keluarga; (iii) pemenuhan kebutuhan; (iv) lingkungan yang bersih dan sehat; dan (v) bebas dari ketakutan, konflik dan ketidakamanan. Dimensi pemberdayaan harta kekayaan (*enrichment of wealth*) memiliki sejumlah elemen/variabel, yaitu (i) pendidikan, riset dan pengembangan, dan manajemen yang baik; (ii) perlindungan nyawa, harta dan kehormatan; (iii) tata kelola yang baik; (iv) kebebasan berusaha; (v) peluang kerja dan wiraswasta; (vi) pengentasan kemiskinan, pemenuhan kebutuhan dan distribusi

kekayaan yang merata; (vii) solidaritas sosial dan saling percaya; (viii) tabungan dan investasi; dan (ix) tingkat pembangunan yang optimal (Chapra, 2008).

Mustafa Omar Mohammed dan Fauziah Md. Taib (2015) menggagas *Performance Measures Based on Maqāṣid al-Syarī'ah* (PMMS) *Model*. Melalui kajian literatur, mereka mengidentikasi tujuan umum dan tujuan khusus Syariah. Terdapat konsensus para ulama bahwa terdapat 2 (dua) tujuan umum Syariah, yaitu (i) promosi *maşlaḥah* dan (ii) prevensi *mafsadah*. Kedua tujuan umum ini menjadikan Syariah sebagai konsep yang universal, dalam arti bahwa apapun yang dilakukan oleh seseorang, jika untuk maksud terealisasinya 2 (dua) tujuan umum, maka hal tersebut sudah seiring sejalan dengan Syariah. Dalam PMMS *Model*, Mustafa Omar Mohammed dan Fauziah Md. Taib mengacu dan mengembangkan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas oleh Muhammad Abu Zahrah, yang menyebutkan bahwa tujuan umum Syariah mencakup 3 (tiga) hal, yaitu (i) *taḥźīb al-fard*, (ii) *iqāmat al-'adl*, dan (iii) *jalb al-maşlaḥah*.

Secara terminologis, *taḥźīb al-fard* mengandung makna bahwa pendidikan merupakan hal yang sangat penting bagi setiap individu muslim karena melalui pendidikan seorang muslim dapat menjadi sumber kebaikan bagi masyarakat di lingkungannya. Hal ini dapat diwujudkan melalui berbagai amal ibadah yang telah ditentukan, yang kesemuanya dimaksudkan untuk membersihkan jiwa dan memperkuat solidaritas sosial. Amal ibadah tersebut dapat membersihkan jiwa dari kotoran (penyakit) yang melekat pada hati manusia. Hal ini akan menciptakan suasana saling mencintai dan menghindarkan sikap saling benci antar sesama. Secara terminologis, *taḥźīb al-fard* juga mengandung pengertian diseminasi ilmu pengetahuan dan keterampilan dan menanamkan nilai-nilai spiritual pada diri setiap individu. Atas dasar ini, bank-bank syariah harus merancang program-program pendidikan dan pelatihan yang dapat meningkatkan kualitas sumber daya manusia yang berilmu pengetahuan dan berketerampilan, yang dijiwai dengan nilai-nilai moral yang luhur (Zahrah, 2015).

Secara terminologis, *iqāmat al-'adl* mengandung pengertian bahwa keadilan dalam konteks ini harus ditujukan kepada semua pihak tanpa memandang perbedaan agama, seperti diisyaratkan Q.S. al-Mā'idah:8. Seorang muslim harus bersikap adil terhadap sesama muslim dan non muslim. Islam bergerak menuju perwujudan keadilan sosial. Dalam Islam, setiap individu mempunyai kedudukan yang sama di hadapan hukum dan pengadilan. Tidak ada perbedaan antara orang kaya dan orang miskin. Selain itu, Islam tidak mengenal strata sosial (kasta) dengan memberikan keistimewaan pada strata tertentu. Sebab, Allah memandang semua manusia itu sama, berasal dari tanah liat yang tidak bisa dibeda-bedakan berdasarkan perbedaan warna kulit atau jenis kebangsaan. Oleh karena itu, semua manusia mempunyai kedudukan hukum yang sama dihadapan hukum Islam. Secara kontekstual, *iqāmat al-'adl* dapat diartikan sebagai upaya memastikan bank-bank syariah melaksanakan praktik bisnis yang menjunjung kejujuran, keadilan, kesetaraan, dan transparansi, baik menyangkut produk, penetapan harga, isi kontrak, persyaratan dan ketentuan. Juga upaya memastikan bank-bank syariah terbebas dari unsur-unsur negatif yang menciptakan ketidakadilan/ kezaliman, seperti riba, tipu muslihat, penyelewengan, dan eksploitasi. Pihak bank syariah harus secara bijak memanfaatkan pendapatannya/keuntungannya dan mengarahkan aktivitas-aktivitasnya kepada bidang-bidang yang sangat penting, yang dapat membantu mereduksi tingkat ketidakadilan pendapatan dan kesejahteraan, serta mendukung/mendorong keadilan distribusi dan sirkulasi kesejahteraan.

Secara terminologis, *maşlaḥah* yang dimaksud dalam Islam adalah *maşlaḥah* yang menyangkut kepentingan umum, bukan kepentingan segelintir orang. Secara normatif, *maşlaḥah* ini mengacu pada perlindungan terhadap 5 (lima) entitas, yaitu: agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Secara kontekstual, *maşlaḥah* dapat dimaknai sebagai kepedulian bank-bank syariah untuk menggencarkan aktivitas-aktivitas bisnis yang mendatangkan lebih banyak kebaikan/ kemanfaatan/ kesejahteraan bagi publik luas. Hal ini mencakup aktivitas-aktivitas

di bidang-bidang yang berkenaan dengan kebutuhan-kebutuhan dasar masyarakat luas, seperti investasi di sektor-sektor vital, pembiayaan proyek perumahan, dan pembiayaan sarana-prasarana sosial.

Ketiga tujuan umum tersebut, yakni pendidikan, keadilan dan *maşlaḥah* merupakan *maqāṣid al-syarī'ah*; dan kemudian ketiganya berintegrasi dan membentuk PMMS *Model* atau kerangka *Performance Measures Based on Maqāṣid al-Syarī'ah*. Ketiga tujuan umum tersebut masing-masing didefinisikan secara operasional dan diposisikan sebagai konsep. Masing-masing dari tiga konsep ini (pendidikan, keadilan dan *maşlaḥah*) diterjemahkan menjadi sejumlah dimensi; dan dari dimensi-dimensi ini dioperasionalkan lagi menjadi perilaku-perilaku atau elemen-elemen yang dapat diukur. Mengacu kepada hasil kajian literatur, dibuat formulasi yang meliputi 3 konsep, 9 dimensi dan 10 elemen, yang masing-masing elemen diukur dengan 10 macam skala rasio yang saling berhubungan.

Secara terinci, dapat dikemukakan bahwa konsep *pendidikan* memiliki 3 (tiga) dimensi, yang terdiri atas 4 (empat) elemen. Ketiga dimensi tersebut ialah (i) peningkatan ilmu pengetahuan, (ii) pembentukan dan peningkatan keterampilan baru, dan (iii) pembentukan kesadaran terhadap perbankan syariah. Dimensi peningkatan ilmu pengetahuan terdiri atas 2 elemen, yaitu (i) bantuan dana hibah/beasiswa pendidikan, dan (ii) riset. Dimensi pembentukan dan peningkatan keterampilan baru memiliki 1 elemen, yakni pelatihan. Dimensi pembentukan kesadaran terhadap perbankan syariah memiliki 1 elemen, yakni publisitas. Konsep *keadilan* memiliki 3 (tiga) dimensi, yang terdiri atas 3 (tiga) elemen. Ketiga dimensi tersebut ialah (i) imbal hasil yang adil, (ii) jasa dan produk yang murah, dan (iii) eliminasi unsur-unsur negatif yang menyuburkan ketidakadilan/kezaliman. Dimensi imbal hasil yang adil memiliki elemen berupa imbal hasil yang adil. Dimensi jasa dan produk yang murah memiliki elemen berupa distribusi yang berfungsi/terlaksana. Dimensi eliminasi unsur-unsur negatif yang menyuburkan ketidakadilan/kezaliman, memiliki elemen berupa produk bebas bunga. Konsep *maslahah* memiliki 3

(tiga) dimensi, yang terdiri atas 3 (tiga) elemen. Ketiga dimensi tersebut ialah (i) profitabilitas bank syariah, (ii) redistribusi penghasilan (*income*) dan kekayaan, dan (iii) investasi di sektor riil yang vital. Dimensi provitabilitas bank syariah memiliki elemen berupa *profit ratio*. Dimensi redistribusi penghasilan (*income*) dan harta kekayaan memiliki elemen berupa penghasilan individu (*personal income*). Dimensi investasi di bidang sektor riil yang vital memiliki elemen berupa rasio investasi di sektor riil.

Tabel 1. Indeks *Maqāṣid Syarī'ah* (versi Mustafa Omar Mohammed dan Fauziah Md. Taib)

Tujuan	Dimensi	Elemen	Rasio Kinerja
1. Pendidikan Individu (*Taḥźīb al-Fard*)	D1. Peningkatan Ilmu Pengetahuan	E1. Bantuan Dana Hibah/ Beasiswa Pendidikan	R1. Bantuan Dana Hibah/ Beasiswa Pendidikan dibagi Keseluruhan Biaya Pengeluaran
		E2. Penelitian	R2. Biaya Riset dibagi Keseluruhan Biaya Pengeluaran
	D2. Pembentukan dan peningkatan keterampilan baru	E3. Pelatihan	R3. Biaya Pelatihan dibagi Keseluruhan Biaya Pengeluaran
	D3. Pembentukan Kesadaran terhadap Perbankan Syariah	E4. Publisitas	R4. Biaya Publisitas dibagi Keseluruhan Biaya Pengeluaran
2. Penegakan Keadilan	D4. Imbal hasil yang adil	E5. Imbal hasil yang adil	R5. Cadangan Pemerataan

Tujuan	Dimensi	Elemen	Rasio Kinerja
(*Iqāmat al-'Adl*)			Keuntungan dibagi Penghasilan Investasi Bersih
	D5. Produk dan Jasa yang Murah	E6. Distribusi Fungsional	R6. Bentuk-bentuk Mudaharabah dan Musharakah dibagi Keseluruhan Bentuk Investasi
	D6. Eliminasi Elemen Negatif Penyebab Ketidakadilan/Kezaliman	E7. Produk Bebas Bunga	R7. Penghasilan Bebas Bunga dibagi Keseluruhan Penghasilan
3. Kepentingan Publik *(Maşlaḥah*)	D7. Profitabilitas Bank Syariah	E8. Rasio Keuntungan	R8. Net Income**/** Total Assets Penghasilan Bersih dibagi Jumlah semua Aset
	D8. Redistribusi Penghasilan dan Harta Kekayaan	E9. Penghasilan Indvidu	R9. Zakat yang Dibayarkan dibagi Nilai Aset Bersih
	D9. Investasi di Sektor Riil yang Vital	E10. Rasio Investasi di Sektor Riil	R10. Investasi dalam Sektor Ekonomi Riil dibagi Jumlah semua Investasi

Sumber: Mustafa Omar Mohammed dan Fauziah Md Taib (2015)

Dalam diskusi tentang *maşlaḥah* era kontemporer, patut juga dicermati konsep *maşlaḥah* yang dielaborasi oleh Jamāl al-Dīn ‘Aţīyah. Dalam kajian elaboratifnya, Jamāl al-Dīn ‘Aţīyah (2003:139) mengemukakan bahwa dengan bertitik tolak dari *al-kulliyāt al-khams*, dapat dikembangkan konsep konsep *maşlaḥah* (*maqāşid al-syarī‘ah*) yang mencakup 4 (empat) domain, yaitu (i) domain individu, (ii) domain keluarga, (iii) domain masyarakat, dan (iv) domain umat manusia. kemudian, menurut Jamāl al-Dīn ‘Aţīyah, domain individu meliputi (i) perlindungan terhadap jiwa, (ii) perlindungan terhadap akal pikiran, (iii) perlindungan terhadap religiusitas, (iv) perlindungan terhadap kehormatan, dan (v) perlindungan terhadap harta kekayaan. Dalam domain keluarga, tercakup (i) pengaturan hubungan antar orang, (ii) perlindungan terhadap keturunan, (iii) realisasi tatanan kehidupan yang harmonis, saling mencintai dan saling menyayangi, (iv) perlindungan terhadap pernasaban, (v) perlindungan terhadap religiusitas dalam keluarga, (vi) pengorganisasian pranata keluarga, dan (vii) pengorganisasian keuangan keluarga. Pada domain masyarakat, terdapat unsur-unsur: (i) pengorganisasian pranata masyarakat, (ii) pemeliharaan keamanan, (iii) penegakan keadilan , (iv) perlindungan terhadap agama dan moral, (v) kerjasama, solidaritas dan tanggung jawab bersama, (vi) diseminasi ilmu pengetahuan dan perlindungan terhadap akal pikiran masyarakat, dan (vii) pembangunan bumi dan perlindungan terhadap harta kekayaan masyarakat. Sedangkan domain umat manusia mencakup (i) kesepahaman, kerjasama dan kesatuan, (ii) realisasi kekhalifahan manusia di bumi, (iii) realisasi perdamaian dunia berdasarkan keadilan, (iv) perlindungan internasional terhadap hak asasi manusia, (v) dan diseminasi pesan Islam. Tabel 2 di bawah ini menyajikan matriks konsep konsep *maşlaḥah* (*maqāşid al-syarī‘ah*) versi Jamāl al-Dīn ‘Aţīyah.

Tabel 2. Konsep *Maşlaḥah* (*Maqāşid al-Syarī'ah*) versi Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah

***Maşlaḥah* (*Maqāşid Al-Syarī'ah*)**			
Domain Individu (*Majāl al-Fard*)	**Domain Keluarga (*Majāl al-Usrah*)**	**Domain Masyarakat (*Majāl al-Ummah*)**	**Domain Umat Manusia (*Majāl al-Insānīyah*)**
Perlindungan terhadap Jiwa (*Ḥifẓ al-Nafs*)	Pengaturan Hubungan antar Orang (*Tanẓīm al-'Alāqah bain al-Jinsain*)	Pengorganisasian Pranata Masyarakat (*Tanẓīm al-Jānib al-Mu'assasīy li al-Ummah*)	Kesepahaman, Kerjasama dan Kesatuan (*al-Ta'āruf wa al-Ta'âwun wa al-Takâmul*)
Perlindungan terhadap Akal Pikiran (*Ḥifẓ al-'Aql*)	Perlindungan terhadap Keturunan (*Ḥifẓ al-Nasl aw al-Nau'*)	Pemeliharaan Keamanan (*Ḥifẓ al-Amn*)	Realisasi Kekhalifahan Manusia di Bumi (*Taḥqīq al-Khilāfah al-'Āmmah fi al-Arḍ*)
Perlindungan terhadap Religiusitas (*Ḥifẓ al-Tadayyun*)	Realisasi Tatanan Kehidupan yang Harmonis, Saling Mencintai dan Saling Menyayangi (*Taḥqīq al-Sakan wa al-Mawaddah wa al-Raḥmah*)	Penegakan Keadilan (*Iqāmat al-'Adl*)	Realisasi Perdamaian Dunia Berdasarkan Keadilan (*Taḥqīq al-Salām al-'Ālamīy al-Qā'im 'ala al-'Adl*)
Perlindungan terhadap Kehormatan (*Ḥifẓ al-'Ird*)	Perlindungan terhadap Pernasaban (*Ḥifẓ al-Nasb*)	Perlindungan terhadap Agama dan Moral (*Ḥifẓ al-Dīn wa al-Akhlāq*)	Perlindungan Internasional terhadap Hak Asasi Manusia (*al-Ḥimāyah al-Duwaliyyah*

***Maşlaḥah* (*Maqāşid Al-Syarī'ah*)**			
Domain Individu (*Majāl al-Fard*)	**Domain Keluarga (*Majāl al-Usrah*)**	**Domain Masyarakat (*Majāl al-Ummah*)**	**Domain Umat Manusia (*Majāl al-Insānīyah*)**
			li Ḥuqūq al-Insān)
Perlindungan terhadap Harta Kekayaan (*Ḥifẓ al-Māl*)	Perlindungan terhadap Religiusitas dalam Keluarga (*Ḥifẓ al-Tadayyun fi al-Usrah*)	Kerjasama, Solidaritas dan Tanggung Jawab Bersama (*al-Ta'āwun wa al-Taḍāmun wa al-Takāful*)	Diseminasi Pesan Islam (*Nasyr Da'wat al-Islām*)
	Pengorganisasian Pranata Keluarga (*Tanẓīm al-Jānib al-Mu'assasīy li al-Usrah*)	Diseminasi Ilmu Pengetahuan dan Perlindungan terhadap Akal Pikiran Masyarakat (*Nasyr al-'Ilm wa Ḥifẓ 'Aql al-Ummah*)	
	Pengorganisasian Keuangan Keluarga (*Tanẓīm al-Jānib al-Mālīy li al-Usrah*)	Pembangunan Bumi dan Perlindungan terhadap Harta Kekayaan Masyarakat (*'Imārat al-Arḍ wa Ḥifẓ Śarwat al-Ummah*)	

Sumber: Diolah dari Jamāl al-Dīn 'Aţīyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003)

4. Pengarusutamaan *Ijtihād Maşlaḥīy*

Salah satu isu penting hukum Islam kontemporer ialah *ijtihād maşlaḥīy*, yang didefinisikan sebagai ijtihad yang menjadikan *maşlaḥah* sebagai fondasi, orientasi dan dasar justifikasi dalam memecahkan masalah-masalah hukum baru. Dalam formula *ijtihād maşlaḥīy*, konsep *maşlaḥah* dapat diposisikan dengan 2 (dua) kemungkinan posisi, yaitu (i) satu-satunya sandaran hukum; atau (ii) menjadi unsur efektif yang bersenyawa dengan unsur-unsur lain atau dalil-dalil lain. Maka dari itu, *ijtihād maşlaḥīy* menjadi operasional ketika argumen dan dasar pertimbangan *maşlaḥah* (*ri'āyat al-maşlaḥah*) muncul dalam proses penalaran dan penetapan hukum, di mana posisi *maşlaḥah* menjadi salah satu premis dari alur penalaran tersebut Dalam kaitan ini, *maşlaḥah* dimaksud ialah setiap *maşlaḥah* yang diterima dan diakui oleh dalil-dalil, parameter-parameter dan tujuan-tujuan Syariah, dalam arti merupakan *maşlaḥah* yang ditetapkan melalui norma hukum wajib, *mandūb* ataupun *mubāḥ*. Dengan kata lain, *maşlaḥah* tersebut teridentifikasi dengan 3 (tiga) kemungkinan kategori, yaitu *ḍarūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*, baik ditunjukkan oleh satu *naşş* spesifik, serangkaian *naşş*, cakupan *maqāşid al-syarī'ah*, data empiris, ataupun informasi pakar terkait (al-Raisūnī, 2010). Lebih dari itu, termasuk juga dalam cakupan *maşlaḥah* ialah eliminasi *mafsadah* (*dar' al-mafsadah*) sehingga setiap ijtihad yang berorientasikan eliminasi *mafsadah* dan *maḍarrah* merupakan *ijtihād maşlaḥīy*. Dengan demikian, *ijtihād maşlaḥīy* merupakan suatu upaya penetapan hukum atas suatu masalah, yang berorientasi dan berfokus pada realisasi *maşlaḥah*, baik yang bersifat keagamaan maupun keduniaan, atau pada eliminasi *mafsadah*, baik terdapat *naşş* yang relevan maupun tidak.

Patut ditegaskan bahwa *ijtihād maşlaḥīy* itu lebih luas cakupannya daripada sekadar aplikasi *maşlaḥah mursalah* semata, yang baru bisa beroperasi ketika tidak didapati *naşş* dan *ijmā'* serta tidak bisa diaplikasikannya *qiyās*. Akan tetapi, yang dituju ialah-selain aplikasi *maşlaḥah mursalah*-teraplikasikannya *maşlaḥah* dalam proses interpretasi *naşş*, operasionalisasi *ijmā'* dan aplikasi *qiyās* (al-Raisūnī, 2010). Pada hakikatnya *ijtihād maşlaḥīy* bukanlah

sesuatu yang sama sekali baru dan bukan pula suatu inovasi yang menyimpang (*bid'ah*); akan tetapi, *ijtihād maşlaḥīy* merupakan suatu metode yang telah digariskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah/Hadis, yang telah diimplementasikan oleh sejumlah ulama generasi Sahabat Nabi dan ulama generasi imam mazhab. Dapat ditegaskan, *ijtihād maşlaḥīy* sama sekali tidak mengabaikan atau melangkahi *naşş*, tetapi ia justru lahir terpancar dari *naşş*, mengiringi *naşş*, beredar dalam pusaran *naşş*, dan memastikan tercapainya tujuan *naşş*.

Di antara varian dari *ijtihād maşlaḥīy* ialah aplikasi *fiqh aulawīyāt* (fikih prioritas). Yūsuf al-Qaraḍāwī-tokoh pertama yang menggagas *fiqh aulawīyāt* atau *fiqh marātib al-a'māl* (fikih hierarki tindakan)-mendefinisikan *fiqh aulawīyāt* sebagai upaya meletakkan segala sesuatu dalam tatanan dan hierarki yang aktual, disertai dengan prinsip keadilan, baik yang berkaitan dengan aturan, nilai, ataupun tindakan. Oleh karena itu, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, seseorang tidak boleh mendahulukan sesuatu yang tidak penting terhadap sesuatu yang penting, dan tidak boleh mendahulukan sesuatu yang penting terhadap sesuatu yang sangat penting; dan tidak boleh mendahulukan sesuatu yang kecil terhadap sesuatu yang besar, dan tidak boleh mendahulukan sesuatu yang terburuk terhadap sesuatu yang buruk, atau tidak boleh mendahulukan sesuatu yang buruk terhadap yang baik. Sesungguhnya seseorang harus mendahulukan sesuatu yang utama dan mengakhirkan sesuatu yang terakhir, bukan menjadikan yang kecil menjadi besar dan sebaliknya, serta harus meletakkan segala sesuatu pada tempat yang semestinya sesuai dengan syariah.

Memang *fiqh aulawīyāt* mempunyai hubungan yang erat dengan *fiqh maqāṣid*, *fiqh nuşūş* (fikih tekstual), dan *fiqh muwāzanah*. Dalam pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī (1996:27), keeratan hubungan *fiqh aulawīyāt* dengan *fiqh muwāzanāt* terlihat dari 3 (tiga) sisi, yaitu (i) upaya mempertimbangkan antara satu *maşlaḥah* dengan *maşlaḥah* lainnya, (ii) upaya mempertimbangkan antar satu *mafsadah* dengan *mafsadah* lainnya, dan (iii) upaya mempertimbangkan antara *maşlaḥah* dan *mafsadah*. Konstruksi *fiqh aulawīyāt* didasarkan pada *ijtihād aulawīy*, dengan mengkaji

kembali sumber-sumber hukum Islam, menyelaraskan hukum berdasarkan *maşlaḥah* atau *maqāşid al-syarīʿah*, mempertimbangkan antara aspek *maşāliḥ* dan aspek *mafāsid*, serta memperhatikan faktor-faktor sosial-kemasyarakatan (Ismail, 2009).

Di antara varian dari *ijtihād maşlaḥīy* juga ialah *fiqh aqallīyāt* (fikih minoritas muslim). Varian *fiqh aqallīyāt* ini didasarkan pada konsep hidup di luar *tanah air Islam* (*the land of Islam*) yang problematis. Terdapat kriteria suatu negeri untuk dinilai sebagai *tanah air Islam*. Yang menjadi kriteria dasarnya ialah jamian kebebasan dan keamanan bagi umat Islam untuk mengamalkan syiar-syiar dasar agama Islam (aturan-aturan Islam). Penilaian umum terhadap banyak negara minoritas muslim di Barat dan Timur-berdasarkan kriteria ini-melabeli negara-negara tersebut dengan *tanah air Islam*. Realitas yang demikian menyadarkan umat Islam akan keperluan pembuatan peraturan hukum khusus, yang kemudian disebut *fiqh aqallīyāt* (fikih minoritas muslim), *fiqh gurabā'* (fikih muslim perantauan), *al-mazhab al-ūrūbiy* (fikih mazhab Eropa), Syariah Eropa, atau Islam Eropa (Auda, 2018).

Secara teknis, terma *minoritas* merujuk kepada komunitas yang jumlahnya kurang dari 50 persen dari suatu masyarakat besar. Terma *minoritas* muslim diyakini mencakup antara 40-50 persen umat Islam di seluruh dunia. Namun, jika melihat sekilas literatur yang dikembangkan untuk *fiqh aqallīyāt* (fikih minoritas) terlihat bahwa pertimbangan dasar bagi umat Islam untuk dianggap sebagai *aqallīyāt* (minoritas) bukanlah populasi. Yang menjadi acuan dasarnya ialah orang-orang Islam yang tinggal di negara non-Muslim, atau orang-orang Islam yang tinggal di lingkungan masyarakat non-muslim, atau orang-orang Islam yang tinggal di dalam lingkungan kehidupan non-muslim, atau orang-orang Islam yang tinggal di dalam tatanan negara non-muslim, atau orang-orang Islam yang tinggal di bawah pemerintahan non-muslim (Auda, 2018).

Konsep *fiqh aqallīyāt* (fikih minoritas muslim) yang muncul dalam sejarah hukum Islam dewasa ini merupakan hal baru yang kontroversial. Hal ini dikemukakan oleh sejumlah ulama, seperti Yusuf al-Qaraḍāwī dan Tāhā Jābir al-'Alwānī pada tahun 1990-an.

Secara global, *fiqh aqallīyāt* bertujuan untuk memberikan solusi yang masuk akal bagi permasalahan hukum sekaligus agama yang dihadapi oleh umat Islam yang tinggal di masyarakat yang mayoritas penduduknya non-Muslim, khususnya di negara-negara Barat. Namun, ada beberapa permasalahan teknis dan hukum yang menyelimuti konsep ini. Dapat dikatakan bahwa meskipun gagasan tersebut telah mendapat persetujuan dari sejumlah besar ulama dan pakar hukum Islam, kritik yang dilontarkan terhadapnya juga tidak dapat diabaikan. Bahkan, penggunaan istilah fikih dalam konteks ini sempat dipertanyakan oleh sebagian ulama. Khususnya, sikap pandang para pendukung *fiqh aqallīyāt* terhadap pendapat hukum ulama era klasik dan terhadap *naṣṣ* yang masih problematik. Dinyatakan bahwa tantangan yang dihadapi oleh minoritas Muslim yang tinggal di negara-negara non-muslim saat ini dapat diatasi sesuai dengan parameter yang ditetapkan oleh para ulama era klasik dan tanpa meremehkan kontribusi berharga mereka. Namun, tidak dapat disangkal bahwa wawasan tertentu yang mendasari wacana kontemporer tentang *fiqh aqallīyāt* dapat dimanfaatkan secara lebih bermakna tanpa menantang landasan fikih klasik (Akram, 2019).

Penutup

Konsep *maṣlaḥah* mengalami evolusi historis yang dinamis, dengan 2 (dua) fase utama perkembangan, yaitu fase pra al-Syāṭibī, fase al-Syāṭibī dan fase pasca al-Syāṭibī. Pada era kontemporer, formulasi konsep *maṣlaḥah* menjadi perhatian utama para pakar hukum Islam, terutama dalam kaitannya dengan aksi ijtihad. Hal ini kemudian lebih dikembangkan lagi melalui aksi reinterpretasi konsep *maṣlaḥah* yang secara riil punya relevansi yang kuat dengan implementasi ijtihad kontemporer, yang dimanifestasikan oleh indikator-indikator berupa (i) pengembangan kreatif konsep *maṣlaḥah*, (ii) pengarusutamaan *maṣlaḥah* dalam interpretasi *naṣṣ,* (iii) tawaran formulasi indeks *maṣlaḥah,* dan (iv) pengarusutamaan *ijtihād maṣlaḥīy* yang produknya berupa *fiqh aulawīyāt* dan *fiqh aqallīyāt*.

Daftar Pustaka

Abu-Shamsieh, Kamal. (2020). "The Application of Maqāṣid al-Sharīʿah in Islamic Chaplaincy", dalam David R.Vishanoff, (ed.). *Islamic Law and Ethics*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought.

Akram, Munazza. (2019). "Issues of Muslim Minorities in Non-Muslim Societies: an Appraisal of Classical and Modern Islamic Legal Discourses with Reference to Fiqh al-Aqalliyyat ". *Journal of Islamic Studies*, 58 (1).

al-ʻĀlim, Yūsuf Ḥāmid. (1994). *al-Maqāşid al-ʻĀmmah li al-Syarīʻah al-Islāmīyyah*. Riyad: al-Ma'had al-ʻĀlamīy li al-Fikr al-Islāmīy.

al-Āmidī, Saif al-Dīn ʻAlī. (2003). *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamīʻī.

Aris, Nooraslinda Abdul. (2013). "Pyramid of *Maşlaḥah* for Social and Economic Welfare:The Case of Bank Islam Malaysia Berhad". *Journal of Energy Technologies and Policy*, 3 (11).

ʻĀsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. (2006). *Maqāṣid al-Syarīʻah al-Islāmīyah*. Tunis: Dār Suḥnūn. Kairo: Dār al-Salām.

ʻĀsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. (2001). *Maqāṣid al-Syarīʻah al-Islāmīyah*. Taḥqīq Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī, Amman: Dār al-Nafa'is.

ʻAṯīyah, Jamāl al-Dīn. (2003). *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

Auda, Jasser. (2018). "Rethinking Islamic Law for Europe: The Concept of the Land of Islam", in Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter, Niels Valdemar Vinding, (eds.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations and Institutional Challenges*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Aẓhar, Hisyām Saʻīd. (2010). *Maqāṣid al-Syarīʻah ʻind al-Imām al-Ḥaramayn wa Āśāruhā fi al-Taṣarrufāt al-Mālīyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd.

al-Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad. (1999). *Maqāṣid al-Syarīʻah ʻind 'Ibn Taimīyah.* Amman: Dār al Nafā'is.

Bik, Muḥammad al-Khuḍarī. (1969). *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, 1969.

al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. (1973). *Ḍawābiṭ al-Maşlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmīyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Chapra, Muhammad Umer. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought.

Eldersevi, Suheyib, Razali Haron. (2020). "An Analysis of *Maşlaḥah* Based Resolutions Issued by Bank Negara Malaysia". *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 12(1).

El Fadl, Khaled Abou. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Maryland: Rowman & Littlefield.

al-Fāsī, 'Allāl. (1993). *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā*. Rabat: Dār al-Garb al-Islāmīy.

al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (1971). *Syifa' al-Galīl fi Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Bagdad: Maktabat al-Irsyād.

al-Gazālī, Abū Ḥamid Muḥammad. (2009). *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Riyāḍ: Dār al-Maimān, Juz ke-1.

Haddad, Yvonne Yazbeck. (1991). "The Challenge of Muslim Minorityness: The American Experience". In Wasif Shadid, Pieter van Koningsveld, (eds.). *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos.

Hallaq, Wael B. (2011). "*Maqāṣid* and the Challenges of Modernity", dalam *Journal of Al-Jami'ah,* 49 (1).

Ḥasaballah, 'Alī. (1964). *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmīy*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.

Ḥisān, Ḥusain Ḥāmid. (1993). "*Fiqh al-Maṣlaḥah wa Tatbīqātuhu al-Mu'āṣirah"*. Paper disajikan dalam Seminar Internasional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer. Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank. (tidak diterbitkan).

Ḥisān, Ḥusain Ḥāmid. (1971). *Naẓarīyah al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmīy.* Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.

Hofmann, Murad Wilfred. (2002). "Muslims as Co-Citizens of the West: Rights, Duties and Prospects". Interview, Islam Online Website.

Ismail, Azman. (2009). "Fiqh Awlawiyyat in Retakaful: Between RBC (Risk-Based Capital) Standards and Islamic Institutions". *Jurnal Muamalat Bil* 2.

al-Jauzīyah, Ibn Qayyim. (2002). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, Juz ke-4.

al-Juwainī. (1992). 'Abd al-Mālik ibn 'Abdillah, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Taḥqīq 'Abd al-'Aẓīm al-Dīb, al-Manṣūrat: Dār al-Wafā'. Juz ke-2.

Kamali, Mohammad Hashim. (2002). *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher.

Kamali, Mohammad Hashim. (2012). "Ethics and Finance: Perspectives of The Sharī'ah and Its Higher Objectives (*Maqāṣid*)". *Journal of Islam and Civilisational Renewal, ICR 3.4, IAIS Malaysia*.

Kamali, Mohammad Hashim. (2011). "*Maqāshid al-Sharīʿah* and Ijtihād as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective". ICR 2.2, Pluto Journals ICR. plutojournals.org.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. (1972). *Maṣādir al-Tasyrīʿ al-Islāmīy fi mâ lâ Naṣṣa fîhi*. Kuwait: Dār al-Qalam.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. (2009).*'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmīyah.

Khan, L. Ali, Hisham Ramadhan. (2012). *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Khatib, Mutaz. (2009). "Contemporary Ijtihād, Ethics and Modernity". in *Journal of Islamic Ethics*, 3

Lawāhim, Aimān. (2019). *al-Ẓāhiriyyah wa al-Maqāṣid: al-Iḥkām li Ibn Ḥazm Anmūdhajan*. Aljazā'ir: Jāmiʿat Adrār.

Malekian, Farhad. (2020). "Islamic Philosophy of Law in Relation to Islamic International Law". In Farhad Malekian. *Principles of Islamic International Criminal Law: A Comparative Search*, Leiden: Brill.

Mas'ūd, Muḥammad Khālid. (1973). *Shātibi's Philosophy of Islamic Law: an Analytical Study of Shātibi's Concept of* Maṣlaḥa *in Relation to His Doctrine of Maqāṣid al-Sharī'a with Particular Reference to Problem of the Adaptability of Islamic Legal Theory to Social Change*. Montreal: McGill University.

Mohammed, Mustafa Omar, Fauziah Md Taib. (2015). "Developing Islamic Banking Performance Measures Based on Maqaṣid al-Shari'ah Framework: Cases of 24 Selected Banks". *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, August.

al-Najjār, 'Abd al-Majîd. (2006). *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah*. Rabat: Dār al-Garb al-Islāmiy.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2008). *Dirasah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah bain al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah*. Kairo: Dār al-Syurūq.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2001), *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (1996). *Fī Fiqh al-Aulawīyāt: Dirāsah Jadīdah fi Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah al-Wahbah.

al-Qaraḍāwī, 'Abd al-Raḥmān Yūsuf 'Abdullāh. (2000). *Naẓarīyāh Maqāṣid al-Syarī'ah 'ind 'Ibn Taimīyah wa Jumhūr al-Uṣūlīyīn*. Kairo: Jamiat al-Qahirah.

al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās 'Aḥmad. (2001). *Kitāb al-Furūq au Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furāq*. Taḥqiq Muḥammad Aḥmad Sirāj dan 'Alī Jum'ah Muḥammad. Kairo: Dār al-Salām, Juz ke-2.

al-Raḥmān, Jalāl al-Dīn 'Abd. (1983). *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī'*. (t.tp: Matba'at al-Sa'âdah.

al-Raisūnī, Aḥmad.(1995). *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*. Riyāḍ: al-Dār al-'Ālamiyyat li al-Kitāb al-Islāmīy.

al-Raisūnī, Aḥmad. (2010). *Abḥāś fi al-Maidān,* Kairo: Dār al-Kalimah.

al-Raisūnī, Aḥmad. (t.th). *Ijtihād Maşlaḥīy*: *Masyrū'īyatuhu wa Manhajuhu*. (paper tidak diterbitkan).

al-Raisūnī, Aḥmad. (2000). "*al-Ijtihād bain al-Naṣṣ, wa al-Maṣlaḥah wa al-Wāqi'*. Dalam Aḥmad al-Raisūnī dan Muḥammad

Jamâl Bârût, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, wa al-Wāqi‘, wa al- wa al-Maṣlaḥah*, Damaskus: Dār al-Fikr.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad. (1992). *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah. Juz ke-1.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad. (1992). *al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah. Juz ke-5.

Ramadan, Tariq. (2000). *To be a European Muslim*, Leicester: The Islamic Foundation, 2000.

Rohe, Mathias. (2001). "The Formation of European Shari’ah". Paper presented at the *Muslim Minority Societies in Europe International Workshop* at the University of Erfurt, 2-3 March 2001.

al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Azīz ibn ‘Abd. (2000). *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Damaskus: Dār al-Qalam.

al-Syāţibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm. (2004). *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*. Taḥqīq ‘Abdullah Darrāz, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Taimīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn. (2004). *Majmū‘ Fatāwa Ibn Taimīyah*. al-Su‘ūdiyah al-‘Arabīyah: Majma’ al-Malik Fahd li Ṭibā’at al-Muṣḥaf al-Syarīf. Juz ke-18.

al-Ṭarāwanat, Mājid Muḥammad. (2007). *Maqāṣid al-Syarī‘at ‘ind al-Imām al-Qarāfīy*. Mu’tat: Jāmi’ah Mu’tat.

Tiwānā, Muhammad Mūsa. (1972). *al-Ijtihād wa Madā Ḥājatinā ’ilaih fi Hāźa al-‘Aṣr*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīśah.

al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Abū al-Rabī‘ Sulaimān. (1998a). *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*. Taḥqīq ‘Abdullah ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Riyāḍ: Wizārat al-Syu’ūn al-Islāmiyyah wa al-’Auqāf wa al-Da‘wah wa al-Irsyād, al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah.

al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Abū al-Rabī‘ Sulaimān. (1998b). *Kitāb Al-Ta‘yīn fī Syarḥ al-’Arba‘īn*. Taḥqīq ’Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uśmān, Beirut: Mu’assasat al-Rayyān.

‘Umar, ‘Umar ibn Salih ibn (2003). *Maqāṣid al-Syarī‘ah ‘ind al-Imām al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām*, Amman: Dār al-Nafā’is.

Ulwān, Fahmī Muḥammad. (1989). *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāşid al-Tasyrī' al-Islāmīy*. Kairo: al-Hai'ah al-Mişriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.

al-'Ulwāni, Ṭahā Jābir. (2001). *Maqāşid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Hādī.

al-Yūbī, Muḥammad ibn Sa'd. (1998). *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmīyah wa 'Alāqatuhā bi al-'Adillat al-Syar'iyyat.* Riyāḍ: Dār al-Hijrah.

al-Zarkasyī, Badar al-Dīn Muḥammad. (1998). *al-Baḥr al-Muḥiṭ fī Uṣūl al-Fiqh.* Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah.

Zahrah, Muḥammad Abū. (2015). *Uṣūl al-Fiqh,* Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabīy.

UCAPAN TERIMA KASIH DAN PENGHARGAAN

Pada kesempatan yang sangat berharga ini, perkenankan saya untuk menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya, kepada para guru, para dosen, para guru besar, senat guru besar Universitas, para kolega dosen, para tendik tingkat Fakultas dan Universitas, serta semua pihak yang ikut berkontribusi, baik langsung maupun tidak langsung, bagi pencapaian jabatan akademik guru besar ini. Secara khusus, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada Menteri Agama RI, Bapak Yaqut Cholil Qoumas. Secara khusus pula, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada Sekretaris Jenderal, Direktur Jenderal Pendidikan Islam dan Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama RI.

Secara khusus juga, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada Senat Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, terutama Ketua Senat Guru Besar, Prof. Dr. Dede Rosyada, M.A. dan Sekretaris Senat Guru Besar, Prof. Dr. Masri Mansoer, M.Si. Secara khusus pula, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Asep Saepudin Jahar, M.A, Wakil Rektor Bid. Akademik, Prof. Dr. Ahmad Tholabi Kharlie, S.H., M.H., M.A., Wakil Rektor Bid. Administrasi Umum, Prof. Dr. Imam Subchi, M.A, Wakil Rektor Bid. Kemahasiswaan, Prof. Dr. Ali Munhanif, M.A, dan Wakil Rektor Bid. Kerjasama dan Kelembagaan, Dr. Din Wahid, M.A.

Secara khusus, juga saya menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada para Rektor terdahulu yang memimpin IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada periodenya masing-masing, pada bentangan waktu di mana saya menjadi mahasiswa hingga kini menjadi salah seorang guru besar di almamater tercinta ini. Secara berurutan sesuai periode jabatannya, beliau-beliau ialah Drs. Ahmad Sjadali, Prof. Dr. Quraish Shihab, M.A., Prof. Dr. Ahmad Sukardja, M.A., Prof. Dr.

Azyumardi Azra, M.A., Prof. Dr. Komarudin Hidayat, M.A., Prof. Dr. Dede Rosyada, M.A., Prof. Dr. Amany Burhanudin Lubis, M.A., Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya, secara khusus juga saya sampaikan kepada Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Muhammad Maksum, M.A., beserta para Wakil Dekan yang mendampingi beliau. Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya juga saya sampaikan kepada para Dekan terdahulu yang memimpin Fakultas Syariah/Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada era di mana saya menjadi mahasiswa hingga kini menjadi salah satu guru besar di almamater tercinta ini. Sesuai dengan urutan periode jabatannya, beliau-beliau adalah Drs. Mustajib, M.A., Drs. A. Chaerudin, S.H., Prof. Dr. Muhammad Amin Suma, S.H., M.A., M.M., Prof. Dr. Hasanuddin AF, M.A., Prof. Dr. JM Muslimin, M.A., Prof. Dr. Asep Saepudin Jahar, M.A., dan Prof. Dr. Ahmad Tholabi Kharlie, S.H., M.H., M.A.

Kepada segenap tamu undangan yang terhormat, para kyai, para asatidz, para kolega dosen, para rekan dan kawan seperjuangan dalam pengembaraan keilmuan, saya juga menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya atas perhatian, dukungan, tahni'ah, dan kehadirannya pada acara yang sangat membanggakan ini. Secara khusus, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya haturkan kepada Prof. Dr. Bahrullah Akbar, M.B.A. (Komisaris Bank DKI/Guru Besar IPDN), dan Prof. Dr. Dailami Firdaus, S.H., LLM (Senator/Anggota DPD RI).

Kepada segenap dosen yang terhormat, yang telah mendidik dan membekali saya ilmu, baik ketika saya menempuh studi S-1, S-2 maupun S-3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, saya sampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya, teriring doa semoga Allah membalas amal kebaikan beliau semua dengan balasan yang terbaik. diantaranya Prof. Dr. Harun Nasution (*Allah yarham*), Prof. Dr. Amir Syarifudin (*Allah yarham*), Prof. Dr. M. Atho Mudzhar, MSPD, Prof. Dr. Fathurrahman Jamil, M.A., Prof. Dr. Hasanuddin AF, M.A. (*Allah*

yarham), Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yango (*Allah yarham*), Prof. Dr. Masykuri Abdillah, Prof. Dr. Satria Effendi M. Zein (*Allah yarham*), Prof. Dr. Muhammad Amin Suma, S.H., M.A., M.M., Prof. Dr. Said Aqil Husein Almunawwar, Dr. Salim Segaf Al-Jufri, Dr. Daud Rasyid, M.A., dan Dr. K.H. Mashoeri Na'im, M.A. (*Allah yarham*). Secara khusus, segenap dosen Fakultas Syariah/Fakultas Syariah dan Hukum yang tekah memberikan pendidikan dan pengajaran kepada saya, semoga Allah senantiasa mencurahkan kasih sayang-Nya dan pengampunan-Nya kepada beliau semua.

Segenap guru yang telah memberikan pendidikan dan pengajaran kepada saya baik pada tingkat Madrasah Ibtidaiyah, tingkat Madrasah Tsanawiyah maupun tingkat Madrasah Aliyah, kepada beliau semua saya sampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya, teriring doa semoga Allah membalas amal kebaikan beliau semua dengan balasan yang terbaik. Secara khusus, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada beliau semua; *wa bil khusus*, kepada K.H. Mahfudz Asirun An-Nadawiy, Pengasuh Pondok Pesantren Al-Itqon, Jakarta, yang menjadi guru, *mursyid* sekaligus mentor bagi saya dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman melalui *kutub al-turats*. Secara khusus pula, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada guru yang mulia, K.H. Irfan Hielmy (*Allah yarham*), bapak pengasuh, mahaguru para santri, alumni MAN-Program Khusus (MAN-PK), Ponpes Darussalam, Ciamis, Jawa Barat. Proses mengaji ilmu-ilmu keislaman melalui *kutub al-turats* melalui bimbingan beliau sungguh mencerahkan nalar, menyentuh jiwa dan membangkitkan semangat *ngalap* ilmu. Demikian pula, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada Prof. Dr. K.H. Dr. Fadlil Munawwar Manshur, M.S. dan K.H. Dr. Fadlil Yani Ainusyamsi, M.B.A., M.Ag., masing-masing sebagai Ketua Majelis Pengasuh dan Wakil Majelis Pengasuh Ponpes Darussalam, Ciamis, Jawa Barat.

Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya tentu saya sampaikan kepada kedua orang tua saya yang sangat saya hormati dan cintai, ayahanda Jaanih Sarkawi

(*Allah yarham*) dan ibunda Siti Asiah. Untuk ayahanda Jaanih Sarkawi (*Allah yarham*), semoga Allah senantiasa melimpahi rahmat-Nya dan *magfirah*-Nya kepada beliau, dan semoga Allah menjadikan setiap perbuatan baik dari saya sebagai anaknya sebagai kesinambungan perbuatan baik beliau sehingga ganjaran pahala tetap mengalir kepada beliau, *Allah yarham*. Untuk ibunda Siti Asiah yang terhormat dan tercinta, yang senantiasa melantunkan doa-doa terbaik untuk anandanya, doa tulus yang tiada henti; capaian guru besar ini merupakan bagian dari wujud ijabah Allah atas doa beliau tersebut, semoga Allah menganugerahkan kesehatan yang langgeng dan umur panjang penuh berkah. Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya tentu juga saya sampaikan kepada ayah mertua, K.H. As'ad Zainudin (*Allah yarham*) dan ibu mertua Hj. Nurmala (*Allah yarham*) yang senantiasa memanjatkan doa kebaikan yang tulus tiada henti kepada sang menantu dalam menapaki jejak hidup sebagai dosen/pengajar ilmu (*mu'allim al-nās*). Tentunya, juga ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya saya sampaikan kepada segenap keluarga besar Keluarga Besar JSA dan Keluarga Besar KHAZ, yang senantiasa memberikan bantuan, dukungan dan dorongan yang sangat positif-kontributif bagi pencapaian jabatan akademik guru besar yang sangat terhormat ini. Dalam hal ini, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya, secara khusus juga saya sampaikan kepada Pamanda Drs. H. Naman Setiawan, M.M. dan Kakanda Drs. H. Musipin As'ad, M.H.

Dengan penuh kerendahan hati, saya menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada istri saya yang tersayang, Zikroh, S.Ag., yang senantiasa men-*support* sepenuh jiwa setulus hati kepada saya dalam berkarir sebagai dosen/akademisi. Hal yang sama juga saya sampaikan kepada tiga ananda tersayang buah hati belahan jantung, Muhammad Ragib Isfahani (21 tahun), Izka Rida Rabbina (17 tahun), dan Zihdan Mutahhari Irvani (13 tahun), yang senantiasa menjadi penyemangat/energi positif dalam menjalani hari demi hari denyut kehidupan sebagai dosen/akademisi

sekaligus sebagai sang ayah; dan semoga anugerah guru besar ini bisa menjadi pemacu semangat belajar dan pemancar berkah bagi mereka.

Demikian orasi ini disampaikan, semoga bermanfaat dan mohon dibukakan pintu permafaan atas segala kekeliruan dan kekhilafan. Semoga Allah melimpahkan keberkahan kepada kita semua.

Hasbunallāhu wa Ni'ma al-Wakīl
Wallāhu al-Muwaffiq ilā Aqwam al-Tharīq
Billāhi Taufīq wa al-Hidāyah
Wassalāmu'alaikum Warahmatullāhi Wabarakātuhu.

Jakarta, Mei 2024

Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.

Daftar Riwayat Hidup

A. Identitas Diri

Nama Lengkap	**Prof. Dr. Asmawi, M.Ag**
Tempat/Tgl/ Lahir	**Jakarta, 10 Oktober 1972**
NIP	**197210101997031008**
NIDN	**2010107201**
NIK	**3174081010720010**
Jabatan Fungsional	**Guru Besar (Profesor)**
Pangkat/Gol./Ruang	**Pembina Utama Muda / IV c**
Bidang Keahlian	**Ilmu Ushul Fikih**
ID-Scopus	**57221280909**
ID-Sinta	**6015912**

B. Riwayat Pendidikan

Tingkat Pendidikan	Nama Sekolah/Madrasah	Tahun Lulus
MI	MI Zahratul Athfal, Rawa Buaya, Cengkareng, Jakarta Barat	1985
MTs	MTsN VIII, Cengkareng, Jakarta Barat	1988
MA	MAN Program Khusus (MAN-PK) Pondok Pesantren Darussalam,Ciamis, Jawa Barat	1991
Strata 1 (S-1)	IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta	1996
Strata 2 (S-2)	IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta	2001
Strata 3 (S-3)	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	2009

1	**S-1, Program Studi Perdata Pidana Islam, Fakultas Syariah dan Hukum (d/h Fakultas Syariah) , UIN (d/h. IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, lulus tahun 1996** Judul Skripsi: *Batalnya Wasiat dan Pencabutan Wasiat Menurut Kompilasi Hukum Islam dan Mazhab Empat: Suatu Studi Perbandingan*
2	**S-2, Program Studi Syariah, Sekolah Pascasarjana, UIN (d/h. IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, lulus tahun 2001** Judul Tesis: *Relasi Hukum Islam dan Politik di Indonesia (Studi tentang Kaitan Politik Islam Orde Baru dengan Legislasi Hukum Perdata Islam)*
3	**S-3, Pengkajian Islam, Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, lulus tahun 2009** Judul Disertasi: *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-undangan Pidana Khusus di Indonesia*

C. Pengalaman Mengajar

Nama Matakuliah	Institusi Tempat Mengajar
Ushul Fikih (1 dan 2)	S-1, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Fikih Jinayah (Hukum Pidana Islam)	S-1, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Hadis Ahkam (Jinayah)	S-1, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Kapita Selekta Hukum Pidana Islam (Masa'il Fiqhiyyah fi al-Jinayah)	S-1, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM)	S-1, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Perbandingan Ushul Fikih (Muqaranat al-Madzahib fi al-Ushul)	S-2, Magister Hukum Islam, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Nama Matakuliah	Institusi Tempat Mengajar
Qawa'id Fiqhiyyah fi al-Mu'amalat	S-2, Magister Hukum Islam, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Islamic Law	S-2, Sekolah Pascasarjana (SPS), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Approaches to Islamic Studies	S-2, Sekolah Pascasarjana (SPS), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Introduction to Islamic Law	S-3, Sekolah Pascasarjana (SPS), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Theories and Methods of Islamic Law	S-3, Sekolah Pascasarjana (SPS), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

D. Publikasi Ilmiah (Buku)

Tahun Publikasi	Judul Buku	Nama Penerbit/ Tempat Terbit
2023 (edisi baru)	***Perbandingan Ushul Fiqh***	Penerbit Amzah-Bumi Aksara, Jakarta
2013	***Nilai-Nilai Ekonomi dan Demokrasi dalam Al-Qur'an*** (Penulis Kontributor)	LPTQ Tangerang Selatan
2011	***Potret Pendidikan Ekonomi Islam di Indonesia*** (Tim Penulis)	Penerbit Gramata, Jakarta
2011	***Perbandingan Ushul Fiqh***	*Penerbit Amzah-Bumi Aksara, Jakarta*
2009	***Hak-Hak Pencarian Suaka dalam Syariat Islam dan Hukum Internasional (Suatu Kajian Perbandingan)*** *(Tim Penerjemah dan Editor/Penyelaras Bahasa)*	*Kerjasama antara Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Kantor Perwakilan UNHCR Indonesia dan Timor*

Tahun Publikasi	Judul Buku	Nama Penerbit/ Tempat Terbit
		Leste, Jakarta
2006	***Antologi Kajian Pemikiran Islam di Indonesia*** *(Penulis Kontributor)*	*UIN Jakarta Press, Jakarta*
2005	***Antologi Kajian Pemikiran Islam di Indonesia*** *(Penulis Kontributor)*	*UIN Jakarta Press, Jakarta*
2004	***Peta Keragaman dan Kajian Tematik Pemikiran Islam di Indonesia*** (Penulis Kontributor)	*UIN Jakarta Press, Jakarta*

E. Pengalaman Penelitian/Riset

Tahun	Judul/Sumber Dana
2023	***Persepsi Sivitas Akademika Perguruan Tinggi Islam terhadap Kontroversi* Living Law *dalam KUHP 2023***, Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Anggota Tim).
2022	***Internasionalisasi Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam (Studi Kasus Pascasarjana UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta),*** Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Anggota Tim).
2019	***Reformulasi Indeks Negara Hukum Pancasila Berbasis* Maqâṣid al-Syarî'ah,** Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2016	***Reinterpretasi Islam dan Interpolasi HAM Internasional : Studi Kritis atas Perspektif Islam Progresif terhadap Status Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT) di Indonesia*,** Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2015	***Kontekstualisasi Hukum Zakat di Indonesia (Studi tentang Legislasi dan Konstitusionalitas UU Zakat dalam***

Tahun	Judul/Sumber Dana
	***Perspektif Siyasah Syar'iiyah)*,** Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2013	***Ide Pemiskinan Koruptor dalam Upaya Penanggulangan Korupsi di Indonesia (Perspektif Hukum Islam),*** Jakarta: Puslitpen LP2M UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2012	***Persepsi dan Kepuasan Mahasiswa terhadap Pelayanan (Studi Kasus di Program Studi Jinayah Siyasah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*),** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2011	***Menuju Hukum Pidana Nasional yang Islami (Studi tentang Aplikasi Maslahah dalam Norma Kriminalisasi UU Anti-Perdagangan Orang),*** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2011	***Hubungan antara Pemanfaatan Layanan Perpustakaan Fakultas dan Prestasi Belajar Mahasiswa Program Studi Jinayah Siyasah*,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2010	***Peta Potensi SDM Ekonomi Islam pada PTAI dan PTU: Analisis Kurikulum, Model Pembelajaran dan Hubungannya dengan Kebutuhan SDM pada Industri Keuangan Syariah di Indonesia*,** Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Anggota Tim).
2009	***Teori Maslahah dan Relevansinya dengan Hukum Pidana Korupsi di Indonesia*,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2008	***Relevansi Maslahah dengan Penerapan Pidana Kerja Sosial dalam Konteks Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).

Tahun	Judul/Sumber Dana
2008	***Hubungan antara Religiusitas dan Respons terhadap Pidana Mati pada Mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2007	***Aplikasi Maslahah dalam Doktrin Hukum Pidana Islam tentang Perlindungan bagi Korban Kejahatan*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2006	***Hubungan antara Religiusitas dan dan Sikap Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah terhadap Kriminalisasi Perilaku Asusila Remaja*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2006	***Kriminalisasi Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2005	***Religiusitas dan Kesadaran Hukum Islam pada Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2005	***Opini Hukum Sahabat Nabi (Qaul al-Shahabiy) dalam Kajian Teori Hukum Islam*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2004	***Diskursus Qiyas dalam Epistemologi Hukum Pidana Islam*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2004	***Respons Guru Madrasah terhadap Perbankan Syariah di Kabupaten Bogor*****,** Jakarta: Balitbang dan Diklat Keagamaan, Departemen Agama. (Penelitian Individual).
2004	***Respons Mahasiswa Muslim terhadap Perbankan Syariah di DKI Jakarta*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).

Tahun	Judul/Sumber Dana
2004	***Persepsi Mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah terhadap Formalisasi Syariah di Indonesia*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2004	***Respons Mahasiswa Muslim terhadap Perbankan Syariah dan Hubungannya dengan Kesalehan Ritual*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Kolektif, Ketua Tim).
2004	***Studi tentang Aplikasi Mashlahah dalam Konstruksi Delik Ta'zir*****,** Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2003	***Sistem Gadai Syariah di Indonesia (Studi Kasus Perum Pegadaian Syariah)*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2003	***Sistem Pasar Modal Syariah di Indonesia (Studi Kasus Bursa Efek Jakarta)*****,** Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2001	***Studi atas Takhrîj Hadits-Hadits dalam Kitab 'Ilm Usûl al-Fiqh Karya 'Abd al-Wahhâb Khallâf*****,** Jakarta: Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2001	***Respon Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah terhadap Program Studi Jinayah Siyasah*****,** Jakarta: Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).
2000	***Efektivitas Bimbingan Dosen Penasehat Akademik (DPA) terhadap Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah*****,** Jakarta: Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah. (Penelitian Individual).

F. Publikasi Ilmiah (Artikel Jurnal Ilmiah dan *Proceeding*)

Tahun Publikasi	Judul Artikel Ilmiah dan Media Publikasi
2023	***Initiation and Formulation of Internationalization of Islamic Religious Higher Education TARBIYA: Journal of Education in Muslim Society, Vol. 10 No. 2 (2023****). (Penulis Pendamping).* *https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/tarbiya/article/view/34551*
2023	***Al-Būṭī's Thoughts on Maṣlāḥah and Its Application in the Fatwa of World Fatwa Institutions*****,** dalam Jurnal **SAMARAH**, Vol. 7 No. 2. July 2023. (Penulis Pendamping). ***https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/samarah/article/view/17552***
2022	***The Reformulation of Pancasila Constitutional State: Maqâshid al- Syarî`ah's Perspective*****,** Jurnal **MADANIA**, Vol. 26 No. 1 (2022). (Penulis Utama) https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/madania/article/view/6807
2022	***Recent Practice of Bay' al-Salam Hadiths: A Study of E-Commerce System*****,** dalam Proceedings of the 5th International Graduate Conference in Islam and Interdisciplinary Studies, IGCIIS 2022, 19-20 October 2022, Mataram, Lombok, Indonesia. (Penulis Pendamping). https://eudl.eu/doi/10.4108/eai.19-10-2022.2329042
2022	***The Strategy of Sharia Economics in Realizing the Prosperity of the Ummah in Industry 4.0*****,** dalam Proceedings of the 5th International Graduate Conference in Islam and Interdisciplinary Studies, IGCIIS 2022, 19-20 October 2022, Mataram, Lombok, Indonesia. (Penulis Pendamping). https://eudl.eu/doi/10.4108/eai.19-10-2022.2329029

Tahun Publikasi	Judul Artikel Ilmiah dan Media Publikasi
2021	***Equality of Rights and Courts: Constitutional-Based Arguments on the Fixed-Standard of Minimum Age for Marriage in Lights of Maqāshid al-Syarīah*,** dalam Jurnal **MAZAHIB**, Vol 20 No 2 (2021). (Penulis Pendamping) https://journal.uinsi.ac.id/index.php/mazahib/article/view/3645
2021	***The Fiqh of Pandemic: The Arguments and Practices of Worship at the Al-Akbar National Mosque in Surabaya,*** dalam Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia. (Penulis Pendamping).
2020	***Altruism a Piety in Philanthropy Visualization on YouTube: Case Study Hobby Makan Channel*,** dalam Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia. (Penulis Pendamping).
2020	***The Care Ethic of Ṭanṭawī's Fatwā (Legal Opinion) on Sally Muḥammad ʿAbdullah's Sex Change (Male to Female) in Egypt*,** dalam Proceedings of the 3rd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies, ICIIS 2020, 20-21 October 2020, Jakarta, Indonesia. (Penulis Pendamping).
2020	***Degradation of Customary Inheritance Law in the Sai Batin Lampung Tribe*,** dalam Jurnal **AL-'ADALAH**, Vol. 17 No. 2 (2020). (Penulis Pendamping) http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adalah/article/view/7137
2019	***Measuring Human Rights and Islamicity of Indonesian Anti-Terrorism Law*,** dalam Jurnal **AHKAM,** Vol 19, No. 2 (2019). (Penulis Utama).

Tahun Publikasi	Judul Artikel Ilmiah dan Media Publikasi
	https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/issue/view/947
2018	***Theory of Maslahah (Public Interest) and Its Relevance to Indonesian Corruption Eradication Law*****,** dalam Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations, 2018. (Penulis Utama). https://www.sciencegate.app/app/search#59e152bd-fdb8-4847-99f1-a2fb9a4c150d/20/0
2017	***International Human Rights Law and The Progressive Islam's Perspective on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Status in Indonesia*****,** dalam *Proceeding of 1st International Conference on Law and Justice, ICLJ 2017*, *Jakarta, Indonesia*. (Penulis Utama). https://www.atlantis-press.com/proceedings/iclj-17/25891424
2017	***Kontekstualisasi Hukum Zakat di Indonesia : Studi tentang Legislasi dan Konstitusionalitas UU Pengelolaan Zakat dalam Perspektif Siyasah Syar'iyyah,*** dalam Jurnal **ISTINBATH**, Vol. 16 No. 1 (2017). (Penulis Utama). https://istinbath.or.id/index.php/ijhi/article/view/72/25
2014	***Konseptualisasi Teori Maslahah*****,** dalam Jurnal **SALAM**, Vol. 1 No. 2 (2014) . (Penulis Utama). https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/salam/article/view/1548
2014	***Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Dalam Perundang-Undangan Pemerintahan Daerah dan Lembaga Legislatif Daerah,*** *dalam Jurnal* ***CITA HUKUM****, Vol. 2 No. 1 (2014) . (Penulis Utama).* https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/citahukum/article/view/1443
2013	***Teori al-Maslahah dan Aplikasinya dalam Norma Kriminalisasi Undang-Undang Antikorupsi,***

Tahun Publikasi	Judul Artikel Ilmiah dan Media Publikasi
	dalam Jurnal **AHKAM**, Vol 13, No 2 (2013). (Penulis Utama). https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/929
2010	***Relevansi Teori Maslahat dengan UU Pemberantasan Korupsi,*** dalam Jurnal DE JURE, Vol. 1 No. 2 (2010). (Penulis Utama). https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/330

G. Narasumber/Pemakalah dalam Forum Ilmiah

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
2019	Narasumber/Pemakalah : ***Measuring Human Rights and Islamicity of Indonesian Anti-Terrorism Law***	International Conference on Law and Justice / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2018	Narasumber/Pemakalah : ***Theory of Maslahah (Public Interest) and Its Relevance to Corruption Eradication Law in Indonesia***	International Conference on Law and Justice / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2018	Narasumber/Pemakalah : ***Kajian terhadap Rancangan Peraturan Daerah tentang Pelestarian Kebudayaan Betawi Kota Tangerang Selatan***	*Focused Group Discussion (FGD)* Raperda Pelestarian Kebudayaan Betawi Kota Tangerang Selatan / DPRD Kota Tangerang Selatan
2017	Narasumber/Pemakalah : ***International Human Rights Law and The Progressive Muslim's Perspective on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Status in***	International Conference on Law and Justice / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
	Indonesia	
2015	Narasumber/Pemakalah : ***Piagam Madinah, Deklarasi Kairo dan Maqāṣid al-Syarī'ah***	Workshop Penulisan Buku Tematik dan Penulisan Tema IV: "HAM, Islam dan Hukum di Indonesia" / LP2M, UIN Syarif Hidayatullah
2015	Narasumber/Pemakalah : ***Takāmul al-Syarī'ah al-Islāmīyah bi al-Qānūn al-Waḍ'īy fī Indūnīsiyā***	*al-Mu'tamar al-Duwalīy "al-Wasaṭīyah Asās al-Khairīyah: Muhāwalah li Rasm Ma'ālim al-Fikr al-Islāmīy fī Ḍau' al-Taḥaddiyāt al-Mu'āṣirah*" / Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2014	Narasumber/Pemakalah : ***Dasar-dasar Ilmu Hadis***	Pelatihan Kader Da'i / Lembaga Dakwah PBNU
2013	Narasumber/Pemakalah : ***The Penal Sanction of Corruptor Impoverishment in Order to Eradicating the Corruption in Indonesia (Islamic Criminal Law Perspective)***	Seminar Internasional "The Practice of Islamic Law in the Modern World" / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2013	Narasumber/Pemakalah : ***The Theory of Maşlaḥah and its Relevance to Laws of Corruption Eradication in Indonesia (Relevansi Teori Maşlaḥah dengan UU Pemberantasan Korupsi di Indonesia)***	Kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, Indonesia dan Jabatan Syariah Undang-Undang Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Malaysia
2013	Narasumber/Pemakalah : ***Politik Kriminal dan Kriminalisasi (Suatu Rajutan Teoritik)***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
2013	Narasumber/Pemakalah : ***Uṣūl al-Fiqh (Teori Hukum Islam) dalam Lintasan Sejarah***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2013	Narasumber/Pemakalah : ***Demokrasi Etis-Religius: Reintegrasi Agama, Etika dan Politik***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2012	Narasumber/Pemakalah : ***Memahami Konsep Maşlaḥah sebagai Inti Maqāṣid al-Syarī'ah***	Workshop "Tafsîr *Aṣnâf* Zakat Kontemporer" / Institut Manajemen Zakat (IMZ), Jakarta
2012	Narasumber/Pemakalah : ***Kebijakan Harga BBM dalam Perspektif Fiqh Siyasah***	Dialog Interaktif " Bom Waktu Penundaan Kenaikan Harga BBM "BEM Hukum Pidana Islam dan Tata Negara Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2012	Narasumber/Pemakalah : ***Kejahatan dan Pelakunya dalam Perspektif Hukum Pidana Islam***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2012	Narasumber/Pemakalah : ***Kedudukan DPRD dalam Perundang-undangan Pemerintahan Daerah dan Lembaga Legislatif Daerah***	Seminar Internasional / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2012	Narasumber/Pemakalah : ***Aplikasi Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Hukum Islam***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2011	Narasumber/Pemakalah :	Seminar Ilmiah Kriminologi / BEM Kepidanaan Islam

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
	Kejahatan dan Pelakunya dalam Perspektif Hukum Pidana Islam	Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2011	Narasumber/Pemakalah : ***Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-undangan Pidana Khusus di Indonesia***	Seminar dan Bedah Buku Ilmiah / BEM Kepidanaan Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Strategi Efektif Bekajar di Perguruan Tinggi***	Seminar Pendidikan dan Pengembangan Karier Islami / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Fikih al-Khulafa' al-Rasyidun (Fikih Penguasa)***	Seminar dan Bedah Buku Ilmiah / BEM Kepidanaan Islam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Peta Problematika Sosial-Keagamaan DKI Jakarta***	Seminar Ilmiah: " Upaya Pencarian Solusi Problematika DKI Jakarta "/Keluarga Mahasiswa Betawi (KMB) Komisariat UIN Syarif Hidayatullah
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Menggagas Pembelajaran Hukum Kepengungsian di Perguruan Tinggi Agama Islam***	Seminar Ilmiah " *Promoting of Teaching International Refugee Law and Human Rights in State Islamic Universities "* / Kerjasama Program Studi Jinayah Siyasah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah dengan UNHCR Perwakilan Regional Indonesia dan Timor Leste

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
2010	Narasumber/Pemakalah : **Demokrasi Etis-Religius: Reintegrasi Demokrasi, Etika dan Agama**	Workshop: " Peningkatan Nilai-Nilai Demokrasi dan Etika Politik bagi Kalangan Ormas " / Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Provinsi DKI Jakarta
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Maşlaḥah, Hukum Islam dan Hukum Negara***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2010	Narasumber/Pemakalah : ***Syariah dan UU Anti-Penodaan/Penistaan Agama***	Seminar Ilmiah "UU Anti-Penodaan dan Penistaan Agama" / MUI Kabupaten Bogor
2009	Narasumber/Pemakalah : ***Pelajar, Sekolah dan Masa Depan Indonesia***	Sekolah Kebangsaan Pelajar dan Training of Leadership / Ikatan Pelajar Putri Nahdlatul Ulama (IPPNU) Jakarta Barat
2009	Narasumber/Pemakalah : ***Aspek Qaṭ'īy* dan *Ẓannīy* dalam al-Qur'an**	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2009	Narasumber/Pemakalah : ***HAM dalam Perspektif Hukum Islam***	Pelatihan bagi Calon Pelatih (ToT): " Sosialisasi HAM bagi Da'i dan Khatib se-DKI Jakarta", / Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Provinsi DKI Jakarta dan PUSKUMHAM UIN Syarif Hidayatullah
2009	Narasumber/Pemakalah : ***Aplikasi Maşlaḥah dalam Kriminalisasi Pencucian Uang***	Seminar Ilmiah Dosen / Kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
		Fakultas Syariah UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2009	Narasumber/Pemakalah : ***Masalah Poligami dalam Hukum Perkawinan di Indonesia***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2009	Narasumber/Pemakalah : ***Isu-isu HAM dalam Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2008	Narasumber/Pemakalah : ***HAM dalam Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah***	Pelatihan bagi Calon Pelatih (ToT): " Sosialisasi HAM bagi Da'i dan Khatib se-DKI Jakarta", / Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Provinsi DKI Jakarta dan PUSKUMHAM UIN Syarif Hidayatullah
2007	Narasumber/Pemakalah : ***Kebijakan Hukum Pidana pada Masa Rezim Khulafa'u al-Rasyidin***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2007	Narasumber/Pemakalah : ***Aplikasi Maşlaḥah dalam Hukum Pidana Islam tentang Perlindungan bagi Korban Kejahatan***	Seminar Hasil Penelitian / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2007	Narasumber/Pemakalah : ***Teori Maşlaḥah dalam Sorotan***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2006	Narasumber/Pemakalah : **Membedah Kitab *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh***	Diskusi: "Kajian Naskah Kitab *al-Mu'tamad fi Uṣûl al-Fiqh* / Saung Lingkar Studi Ushul Fiqh, Ciputat

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
2006	Narasumber/Pemakalah : ***Hukum Pidana Islam: Kodifikasinya di Dunia Islam Modern dan Relevansinya di Indonesia*,**	Seminar Ilmiah "Dinamika Politik dan Hukum Islam di Indonesia" / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2006	Narasumber/Pemakalah : ***Jurusan Siyasah Syar'iyyah: Perkembangan dan Masa Depan***	Diskusi: " Ide dan Quo Vadis Jurusan Siyasah Syar'iyyah " / BEM- Siyasah Syar'iyyah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2005	Narasumber/Pemakalah : ***Ekonomi Syariah sebagai Suatu Solusi***	Diskusi: " Ekonomi Syariah sebagai Suatu Solusi " / P3EI, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2005	Narasumber/Pemakalah : ***Membumikan Ekonomi Islam dengan Membentuk Kader Intelektual Organik***	Diskusi: "Kajian Ekonomi Islam Kontemporer" / BEM-Perbankan Syariah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
2005	Narasumber/Pemakalah : ***Relasi Gender dalam Hadis***	Seminar Ilmiah " Relasi Gender dalam Hadis " / Pusat Studi Wanita (PSW), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2004	Narasumber/Pemakalah : ***Kriminalisasi Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer***	Seminar Imiah "Konstalasi Hukum Positif dan Hukum Islam di Indonesia" / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2004	Narasumber/Pemakalah : ***Respon Guru Madrasah terhadap Perbankan Syariah di Kabupaten Bogor***	Seminar Hasil Penelitian Tenaga Fungsional Peneliti / Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan-Departemen Agama RI

Tahun	Judul Makalah /*Paper*	Nama Forum Ilmiah
2001	Narasumber/Pemakalah : ***Telaah Klasifikasi Hadis Hasan***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2001	Narasumber/Pemakalah : ***Konsep al-Husn dan al-Qubh dalam Kajian Ushul Fiqih***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2001	Narasumber/Pemakalah : ***Undang-undang No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Signifikansinya bagi Implementasi Hukum Islam di Indonesia***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2000	Narasumber/Pemakalah : ***Mafhum Mukhalafah sebagai Konsep Analisis dalam Formulasi Hukum Islam***	Seminar Ilmiah Dosen / Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

H. Pengalaman Organisasi

No.	Nama Organisasi
1.	**Pusat Pengkajian dan Pengembangan (P3EI) Ekonomi Islam, Komisariat UIN Syarif Hidayatullah,** (Fungsionaris, Periode 2007-2011 dan 2011-2015)
2.	**Ikatan Ahli Ekonomi Islam, Komisariat UIN Syarif Hidayatullah,** (Fungsionaris, Periode 2007-2011 dan 2011-2015)
3.	**Pusat Studi Konstitusi, Hukum dan HAM (PUSKUMHAM), UIN Syarif Hidayatullah,** (Fungsionaris, Periode 2009-2012 dan 2012-2015)
4.	**Pusat Studi Betawi (PSB), UIN Syarif Hidayatullah,** (Sekretaris, Periode 2015-2019, Wakil Ketua, Periode 2019-2023 dan Wakil Ketua, Periode 2024-2028)

No.	Nama Organisasi
5.	**Majelis Pengurus Nasional (MPN) Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI),** (Fungsionaris, Periode 2008 – 2012 dan 2012 – 2016)
6.	**Lembaga Kebudayaan Betawi (LKB), Prov. DKI Jakarta,** (Fungsionaris, Periode 2012 – 2015)
7.	**Lembaga Pendidikan Tinggi Nahdlatul Ulama (LPTNU), PWNU Prov. DKI Jakarta,** (Ketua Umum, Periode 2016-2020)
8.	**Majelis Pengurus Wilayah (MPW) Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI) Provinsi Daerah Khusus Jakarta** (Ketua Umum, Periode 2018 – 2022)
9.	**Komisi Hukum dan Perundang-undangan, MUI DKI Jakarta,** (Fungsionaris, Periode 2018-2023)
10.	**Komisi Fatwa, MUI Daerah Khusus Jakarta,** (Wakil Ketua, Periode 2023-2028)

I. Piagam/Sertifikat Penghargaan

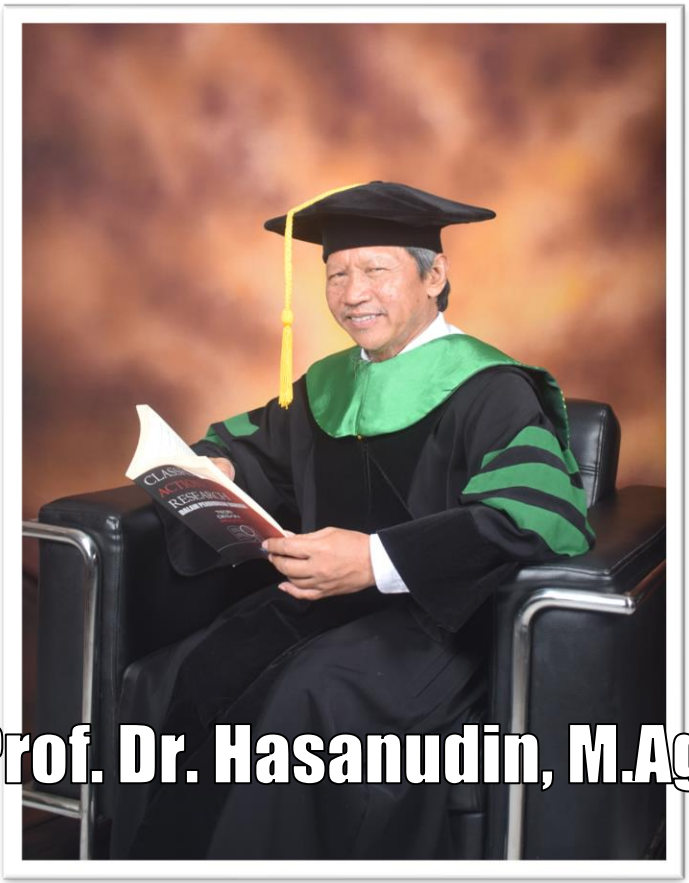
No.	Nama Penghargaan	Pejabat Pemberi Penghargaan/Tahun
1.	Satya Lancana Karya Satya 10 Tahun	Presiden RI (Susilo Bambang Yudoyono) / 2007
2.	Satya Lancana Karya Satya 20 Tahun	Presiden RI (Joko Widodo) / 2018

Jakarta, Mei 2024

Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

TELAAH ULANG (*I'ADAT AL-NAZHAR*) TERHADAP PENDAPAT ULAMA DALAM RANGKA PENGEMBANGAN FIKIH MU'AMALAT MALIYYAH



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

TELAAH ULANG (*I'ADAT AL-NAZHAR*) TERHADAP PENDAPAT ULAMA DALAM RANGKA PENGEMBANGAN FIKIH MU'AMALAT MALIYYAH

Prof. Dr. Hasanudin, M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Ushul Fikih
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

A. Pengantar

Bismillahirrahmanirrahim
Assalamu'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh

Yang terhormat:

1. Ketua, Sekretaris, dan Anggota Senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
2. Rekor, para Wakil Rektor, dan jajaran pimpinan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
3. Kolega Dosen dan Tenaga Kependidikan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, serta rekan-rekan dari MUI, wa bil-khusus DSN-MUI;
4. Praktisi dan Penggerak Ekonomi, Keuangan dan Bisnis Syariah;
5. Tamu undangan yang saya muliakan serta keluarga yang saya cintai;

Puji syukur ke Hadirat Ilahi Rabbi atas anugerah rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua. Shalawat serta Salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, para sahabat, keluarga, dan seluruh umatnya yang senantiasa mengharapkan syafaatnya di akhirat kelak.

Pada kesempatan yang berbahagia ini, sebuah kehormatan dan tanggung jawab akademik, dengan penuh kerendahan hati perkenankan saya menyampaikan Orasi Ilmiah berjudul:

TELAAH ULANG (*I'ADAT AL-NAZHAR*) TERHADAP PENDAPAT ULAMA DALAM RANGKA PENGEMBANGAN FIKIH MU'AMALAT MALIYYAH

Hadirin Yang Kami Hormati,

Di antara ciri kehidupan bermasyarakat adalah adanya suatu perubahan yang terus terjadi. Dari bukti-bukti kesejarahan ditemukan bahwa kondisi masyarakat tidak berhenti pada suatu titik tertentu sepanjang masa melainkan senantiasa berubah dan bergerak maju (Rahardjo, 1983; Soekanto, 1988; Rusli, 1999).

Hukum Islam sebagai salah satu sistem hukum yang diterapkan oleh penganutnya dalam kehidupan individu dan masyarakat juga tidak terlepas dari adanya perubahan tersebut. Islam sebagai sebuah sistem ajaran, substansi nilainya dibedakan oleh para ahli ushul fikih menjadi dua kelompok besar, yaitu: Pertama, ajaran Islam yang bersifat absolut, universal, dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam Al-Quran dan Al-Sunnah yang penunjukkannya telah jelas (*qath'i al-dalalah).* Kedua, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal dan tidak permanen, melainkan dapat berubah dan diubah. Termasuk kelompok kedua ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad, yang besifat *zhanni al-dalalah* (Qaradhawi, 1985).

Adanya konsep *zhanni,* baik *wurûd* maupun *dalâlat*-nya, dalam penemuan hukum, maka kesimpulan hukumnya pun akan bersifat *zhanni*. Dengan demikian, hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang lebih banyak yang bersifat relatif, tidak mutlak benar. Tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menjadikan hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang sebagai kebenaran yang mutlak. Perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid mencerminkan kerelatifan pendapat tersebut. Sejauh itu berupa hasil pemahaman ahli fikih bisa jadi satu pendapat ahli fikih berbeda sama sekali dengan pendapat ahli fikih lainnya.

Ada anggapan dalam masyarakat bahwa fikih sebagai hasil ijtihad mujtahid terdahulu harus diterima sebagai kebenaran mutlak. Mempertahankan fikih Islam berarti sama dengan mempertahankan agama Islam secara keseluruhan (Hosen, 1981). Padahal kalau diperhatikan pengertian fikih, sebagai sebuah ilmu, dipahami oleh para ahli pada hakikatnya hasil pemahaman ulama terhadap sumber fikih, yaitu al-Qur'an dan al-sunnah (Khallâf).

Dalam rangka memahami al-Qur'an al-sunnah, ulama menggunakan nalar (*ra'y*) baik terkait dengan metode kebahasaan (*dalalat al-alfazh 'ala al-ma'ani*), maupun metode yang disebut dengan ijma' (kesamaan pendapat seluruh ulama), qiyas, istihsan, istishhab, dan *syar' man qablana*. Metode memahami Qur'an dan sunnah disebut dengan nama ijtihad.

Di antara prinsip dalam memahami teks Qur'an dan hadits yang berkenaan dengan *mu'amalah maliyyah* adalah prinsip *mura'at al-'ilal wa al-mashalih* (Syubair, 2009). Prinsip ini antara lain disampaikan oleh al-Syathibi yang menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan Allah dan Rasul yang terdapat dalam Qur'an dan hadits terkait *mu'amalah maliyyah*, adalah *ma'qulat al-ma'na* (معقولة المعنى); yaitu setiap ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad SAW ada sebab atau *'illat* hukumnya.

Tujuan dari ketentuan-ketentuan syari'at terkait *mu'amalah maliyyah* adalah kemashlahatan (mendatangkan manfaat dan meniadakan kemudharatan [جَلْبُ الْمَنَافِعِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ]) (Syathibi, 1341 H). Oleh karena itu, penerapan ketentuan *mu'amalah maliyyah* diberlakukan kaidah: (اَلْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَتِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا) (Utsaimin, 1442 h; Nadawi, 1994); Kukasal, 2000). yang artinya: "penerapan ketentuan hukum selaras dengan *'ilat*-nya; jika ada *'ilat*-nya, maka hukumnya berlaku; dan jika tidak ada *'ilat*-nya, maka tidak berlaku pula ketentuan hukumnya." Hal ini karena ada perubahan ruang dan waktu sebagaimana kaidah berikut:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والاحوال

تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والاحوال والعادة

Hadirin Yang Kami Hormati,

DSN-MUI sebagai lembaga yang mendapat amanah untuk merumuskan dan menetapkan prinsip syariah yang menjadi pedoman kegiatan usaha di bidang ekonomi, keuangan dan bisnis di wilayah NKRI, dituntut untuk berusaha maksimal dalam melaksanakan amanah tersebut, termasuk menemukan *makharij*

(solusi hukum) dari persoalan nyata yang dihadapi para pemangku kepentingan baik pelaku usaha dan otoritas-regulator.

DSN-MUI secara kelembagaan melakukan *istinbath al-ahkam* secara *intiqa'i* dengan pendekatan *ma'qulat al-ma'na* serta mempertimbangkan kemashlahatan. DSN-MUI dalam berfatwa mengikuti pendapat ulama tertentu hanya dilakukan setelah melewati proses nalar-rasional dalam rangka memperoleh kemashlahatan nyata guna menumbuhkembangkan ekonomi syariah; yakni DSN-MUI memilih pendapat ulama yang paling mudah dilaksanakan selama tidak melanggar rambu-rambu syariah. Di antara metode *istinbath al-ahkam* yang direalisasikan DSN-MUI adalah *al-jam' wa al-tawfiq* termasuk melakukan metode *i`adat al-nazhar* (kaji ulang) atas hasil ijtihad ulama sebelumnya. Berikut dijelaskan konsep dimaksud, berikut hasil implementasinya dalam fatwa-fatwa DSN-MUI.

B. Konsep I'adat al-Nazhar

I'adah al-nazhar (telah ulang) merupakan bagian dari pembaruan metodologi hukum Islam (*tajdid ushul al-fiqh al-Islami*). Rifa'ah al-Thahthawi dalam *al-Qawl al-Sadid fi al-Ijtihad wa al-Taqlid* menyampaikan kerangka pembaruan ushul al-fiqh; yaitu (Abu Zaid, 2009):

1. merombak format-lama dengan prosedur baru (إِعَادَةُ صِيَاغَةِ الْقَدِيْمِ بِأُسْلُوْبٍ جَدِيْدٍ); yaitu metode nalar hukum dalam ushul fikih yang sudah terbangun dan mapan, diperluas dengan pendekatan kontemporer yang sesuai dengan perkembangan peradaban manusai; Hasan Turabi misalnya menawarkan metode analogi yang diperluas (*al-qiyas al-wasi'*) dan musyawarah (*syura*) yang melibatkan ulama dan Negara (Turabi, 1980);
2. telaah ulang terhadap masalah ilmu ushul fikih dan membuka pintu pendapat baru terkait masalah yang sudah ditetapkan (status hukumnya) serta menjaga struktur ilmu tersebut sebagaimana adanya (إِعَادَةُ النَّظَرِ فِي مَسَائِلِ عِلْمِ الْأُصُوْلِ وَ فَتْحِ بَابِ الْقَوْلِ الْجَدِيْدِ فِي مَسَائِلِهِ الْمَوْرُوْثَةِ مَعَ الْحِفَاظِ عَلَى هَيْكَلِ ذَلِكَ الْعِلْمِ كَمَا هُوَ); 'Ali Jumu'ah menganggap apa yang dilakukan gurunya, Syekh 'Abd Allah al-Shadiq al-

Ghamari dalam *Sabil al-Taufiq*, membolehkan *dalalah al-iqtiran* sebagai *hujjah*, sementara ulama sebelumnya tidak menjadikannya sebagai *hujjah*;

3. telaah ulang terkait penerapan kaidah klasik ilmu ushul pada saat ilmu tersebut diterapkan serta menjaga keberlakukan-umumnya dari segi telaah masalah (إِعَادَةُ النَّظَرِ فِي تَطْبِيْقِ الْقَوَاعِدِ الْمَوْرُوْثَةِ لِذَلِكَ الْعِلْمِ عِنْدَ التَّطْبِيْقِ مَعَ الْاِحْتِفَاظِ غَالِبًا بِالْجَانِبِ النَّظَرِي لِلْمَسَائِلِ); terkait hal ini, Syekh ‘Ali Jumu‘ah mengomentari Syekh Ghazali, penyusun kitab *al-Sunnah al-Nabawiyyah bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*,” beliau dianggap berhasil memperkaya horison fikih sehingga melahirkan pendapat baru (*ahkam-jadidah*) meskipun menggunakan metode ijtihad yang digunakan ulama sebelumnya (*manhaj qadim*);
4. telah ulang terkait fondasi struktur ilmu ushul fikih sehingga masalah (*isykal/waqi‘*) dapat dijelaskan secara mendalam, dapat dipahami secara mendalam, dan ditemukan metode yang lebih baik guna memperoleh kesepakatan (kesimpulan hukum) yang cepat terkait kejadian baru yang terus berubah (إِعَادَةُ بِنَاءِ هَيْكَلِ ذَلِكَ الْعِلْمِ مِنْ جَدِيْدٍ لَعَلَهُ أَنْ تُظْهَرَ مَسَائِلٌ أَعْمَقُ أَوْ فَهْمٌ أَعْمَقُ أَوْ طَرِيْقَةٌ أَحْسَنُ فِي التَّعَامُلِ السَّرِيْعِ مَعَ الْوَقَائِعِ الْمُحْدَثَةِ الْمُتَطَوِّرَةِ);” Syekh ‘Ali Jumu‘ah menawarkan agar dalam berijtihad menggunakan pendekatan-pendekatan ilmu sosial dan ilmu psikologi karena produk hukum digunakan untuk mengatur hidup manusa baik secara individu maupun secara sosial, baik terkait keyakinan, sikap, maupun tindakan;
5. menjadikan pembaruan sebagai bagian dari karakter ilmu ushul fikih (جَعْلُ التَّجْدِيْدِ مِنْ طَبِيْعَةِ ذَلِكَ الْعِلْمِ); Syekh Muhammad Baqir al-Shadr menawarkan *dalalat al-ilham* sebagai metode ushul fikih; karenanya, pembaruan ushul fikih harus memperhatikan aspek penerapan (*tathbiq*) fikih dan diperkaya dengan ilmu filasafat; dan
6. menentukan arah antara sikap stagnan dan dinamis (اِتِّجَاهُ الرَّفْضِ وَ التَّغْيِيْرِ); yakni menentukan hal-hal yang tidak dapat diubah (*tsawabit*) dan hal-hal yang dapat diubah (*taghyirat*); selain itu, ijtihad juga harus menggunakan pendekatan uji-

coba/eksperimental (*manahij-tajribiyyah*) terkait hal-hal yang sifatnya ilmiah (misalnya uji-coba respons pasar terkait produk tertentu; atau respons publik terhadap draft undang-undang tertentu). Dengan kata lain, *i'adat al-nazhar* barkaitan dengan metode *i'tibar al-ma'alat* (analisis dampak).

Telaah ulang terhadap pendapat ulama dan/atau keputusan institusi fatwa dapat dilakukan karena dua hal; yaitu karena pendapat ulama mayoritas (dinilai *rajih*) tidak menjadi solusi atas kejadian nyata yang memerlukan kejelasan hukum dari aspek syariah sehingga yang dipilih pendapat ulama tertentu yang dipandang lemah (*marjuh*); atau pendapat ulama dan/atau keputusan institusi fatwa dianggap sudah tidak sesuai dengan kemashlahatan yang sudah berubah ('Audah, 2012).

Telaah ulang karena sebab pertama dianggap sebagai jalan untuk mencari solusi (*makharij*) atas kebekuan dan/atau kebuntuan hukum yang mengharuskan mujtahid-mufti berusaha sungguh-sungguh untuk merealisasikan kemashlahatan syariah pada setiap saat, di berbagai tempat dan keadaan; meninggalkan keputusan lama dan menggantinya dengan keputusan baru karena adanya *ta'assur* atau *ta'adzdzur* dalam merealisasikan pendapat lama.

Mempertimbangkan kembali pendapat yang dianggap lemah (*marjuh*) menjadi pendapat yang boleh dijadikan pedoman (*mu'tamad*) adalah sebuah upaya terobosan terhadap kebekuan fikih di bidang ekonomi yang selama ini mengalami kemandekan yang cukup lama di tengah hegemoni teori hukum bisnis atau hukum dagang yang konvensional. Di sisi lain, mengembangkan teori ini lebih bersikap hati-hati dan terukur secara ilmiah dibanding dengan pendapat ulama yang bersikap longgar (*mutasahil*) dalam menetapkan hukum dengan alasan (اَلْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ اَلْإِبَاحَةُ) ; yakni hukum asal segala sesuatu itu boleh atau *li al-maslahah* (adanya maslahat) atau *hajah mulihhah* (kepentingan mendesak).

Teori ini merupakan jalan tengah atau moderat di antara pemikiran pakar hukum ekonomi syariah yang terlalu longgar (*mutasahil*) dalam menerapkan prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah, sehingga ekonomi Islam terjebak pada labeling. Sebaliknya

dengan teori ini pengembangan ekonomi Islam tidak terlalu ketat dan terikat dalam kaidah-kaidah dan pemikiran fiqh klasik yang mungkin sulit diaplikasikan kembali pada era sekarang (*mutasyaddid*). Dasar teori ini adalah kaidah: "*hukum itu berjalan sesuai dengan illah-nya, ada dan tidak adanya 'illah* (اَلْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُوْدًا وَ عَدَمًا) (al-Nadawi, 1999; al-'Utsaimin, 1442 H).

Kaidah ini merupakan kaidah yang penting dalam menjelaskan hubungan antara hukum dengan *'illah*-nya. Apakah *'illah* tersebut ada atau tidak, karena asal hukum senantiasa dilatar belakangi oleh *'illah*. Kaidah ini termasuk *grand theory* yang mencakup seluruh hukum Islam, karena *'illah* hukum merupakan hikmah *syar'i* dari perintah dan larangan. Ulama pada umumnya menganalisis tujuan hukum (*maqashid al-syari'ah*) dan *'illah* hukum dihubungkan dan disandarkan mashlahat. Kaidah lain yang semakna dengan kaidah ini adalah "apabila 'illah hukum hilang, maka hilang pula hukum" (إِذَا زَالَتِ الْعِلَّةُ زَالَ الْحُكْمُ) (al-Nadawi, 1999).

Izz al-Din Ibn Abd al-Salam menyatakan bahwa hukum itu akan hilang karena hilang *'illah*-nya. Jika perasan anggur telah berubah menjadi khamar, hilang pula hukum kesuciannya, dan bila khamar berubah menjadi cuka, hilang pula hukum najisnya. Demikian pula sifat kanak-kanak, bodoh, hilang ingatan, tidur, gila menjadi sebab hilangnya tanggungjawab dan kecakapan hukum. Jika sifat-sifat tersebut hilang, tanggungjwab hukum akan diemban kembali oleh yang bersangkutan; dan segala perbuatan hukumnya menjadi sah ('Al-Silmi, t.th).

Jasir 'Audah melengkapi *dalalah al-alfazh 'ala al-ma'na* yang disampaikan ulama Hanafiah (*dalalah al-'ibarah, dalalah al-isyarah, dalalah al-dalalah*, dan *dalalah al-iqtidha'*) dan ulama Syafi'iah (*dalalah al-manthuq* dan *dalalah al-mafhum* [*mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*]), dengan mengajukan teori *dalalah al-maqashid* (penunjukan lafazh kapada makna tertentu dari segi tujuan syari'ah) ('Audah, 2012); yakni terealisasikannya kebaikan (*khair*) dan kesejahteraan (*rifah*), kemakmuran (*rakha'*), dan kebahagiaan (*sa'adah*) baik di dunia maupun di akhirat

sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Anfal (8): 24 (al-Khadimi, 2003).

Jasir ‘Audah menganjurkan agar dilakukan *i‘adat al-nazhar* dalam hal terjadi penyimpangan antara sarana (*wasilah*) dan tujuan dan/atau kondisi yang diharapkan (*ghayah*) guna memilih dan/atau mendapatkan sarana (*wasilah*) lain yang diduga atau patut diduga ikut berkontribusi terhadap keadaan baik yang diharapkan maupun yang tidak diharapkan (‘Audah, 2012).

Dengan demikian, telaah ulang harus dilakukan dalam hal pendapat dan/atau keputusan hukum dari segi syari‘ah yang telah disepakati dan disahkan tidak berjalan efektif (sebagai media [*wasilah*]) untuk mencapai tujuan syari‘ah.

C. Telaah Ulang Pendapat Ulama terkait *Tas‘ir*

Teori *i‘adah al-nazhar* antara lain diaplikasikan dalam teori penentuan harga (*tas‘ir*). Dalam ilmu ekonomi terdapat diskusi mengenai hubungan antara Negara (penanggungjawab kepentingan publik) dan pasar (pelaku usaha); apakah harga suatu barang diserahkan pada mekanisme pasar (antara lain berlaku teori ketersediaan [*supply*] dan permintaan [*demand*]) atau ditentukan dan/atau dikendalikan oleh Negara (Marshall, 1999; Mubyarto, 1989).

Dalam fikih mu‘amalat maliyyah terdapat sejumlah istilah yang berkaitan dengan harga dan keuntungan; di antaranya adalah:

a. *Qimah* secara harfiah berarti nilai; dan *mutaqawwam* secara harfiah berarti bernilai/berharga; suatu benda termasuk benda berharga (*mal-mutaqawwam*) jika benda tersebut boleh dimanfaatkan secara syariah; nilai suatu benda yang boleh dimanfaatkan secara syariah disebut *qimah*; dan proses penentuan nilai suatu benda disebut penaksiran (*taqwim*). Dengan demikian, terlihat penggunaan istilah yang ragam meskipun bersumber pada akar kata yang sama, yaitu *mutaqawwam*, *qimah*, dan *taqwim.*
b. Guna memahami nilai (*qimah*) dan pengendalian harga (*tas’ir*), kiranya perlu dipahami terkait taksonomi harta dalam syariah; yaitu harta yang ditentukan dan/atau disepakati sebagai barang (*sil‘ah/‘urudh*), dan harta yang ditetapkan sebagai standar harga

(*tsamaniyyah*) yang disebut juga dengan uang (*nuqud*), baik terbuat dari emas, perak, kulit unta, maupun benda-benda lainnya termasuk terbuat dari kertas.

c. Dari segi tujuan, seseorang memiliki harta memiliki dua tujuan; yaitu seseorang memiliki harta untuk digunakan dan/atau konsumsi sendiri (disebut dengan nama *qin-yah*), dan seseorang memiliki harta untuk dijual kembali (disebut dengan nama *'urudh* [lengkapnya *'urudh al-tijarah*]);

d. *Tas'ir* berasal dari *si'r* yang secara harfiah berarti harga; dan karenanya arti *tas'ir* secara bahasa berarti menentukan harga. Secara kontekstual, arti *tas'ir* adalah menentukan harga barang. Barang dagangan (*'urudh/sil'ah*) ditentukan nilainya (*qimah*) dengan standar uang. Ilustrasinya tanah dibeli dengan harga 50 dan di atasnya dibangun rumah yang menghabiskan dana sebesar 50; sehingga dari segi biaya produksi, nilai tanah dan bangunan tersebut adalah 100 (sebagai nilai atau harga produksi/perolehan).

   Tujuan pembelian tanah dan pembuatan rumah adalah untuk dijual (*sil'ah* atau *'urudh*), bukan untuk dipakai (bukan *qinyah*). Tanah dan bangunan tersebut kemudian dijual kepada pelanggan dengan harga (*tsaman*) sebesar 150 sesuai kesepakatan. Terdapat selisih antara harga perolehan (disebut *qimah*) dengan harga jual (disebut dengan *tsaman*), yaitu 50; angka 50 merupakan keuntungan penjual (keuntungan disebut dengan nama *ribh*).

   Harga jual rumah sebesar 150 merupakan harga yang dibentuk atas dasar kesepakatan antara penjual dan pembeli; tempat perjumpaan (baik tempat secara fisik maupun secara hukum) antara penjual dan pembeli disebut pasar; karenanya, harga suatu barang yang disepakati penjual dan pembeli disebut harga pasar (tidak ditentukan oleh Negara).

   Tas'ir adalah istilah teknis kebijakan atau keputusan Negara untuk mengendalikan harga barang tertentu. Oleh karena itu, secara tidak langsung, *tas'ir* juga berkaitan dengan pembatasan keuntungan yang dapat diterima penjual. Kentungan yang diterima penjual dalam jual-beli disebut dengan nama *ribh*; dan

proses negosiasi terkait kuantitas keuntungan disebut dengan *istirbah*. Dalam hal harga komoditas diserahkan kepada pelaku pasar, dan jumlah keuntungan ditentukan pasar melalui mekanisme pasar, berlaku kaidah (اَلْأَصْلُ فِي الْاِسْتِرْبَاحِ اَلْحُرِّيَّةُ); yang artinya "prinsipnya keuntungan (jual-beli) ditentukan pelaku pasar atas dasar kebebasan (dalam melakukan akad);" dan dalam hal harga komoditas ditentukan Negara, dan jumlah keuntungan dibatasi (*tahdid al-ribh*), berlaku kaidah (اَلْأَصْلُ فِي الْاِسْتِرْبَاحِ اَلْمَشْرُوْعِيَّةُ); yang artinya "prinsipnya keuntungan (jual-beli) ditentukan Negara (Ramadhan, 2007)."

Tas'ir dalam prakteknya dibedakan menjadi dua; harga barang-barang tertentu yang disubsidi oleh Negara, dan harga jualnya ditentukan oleh Negara (*tahdid al-tsaman*); dengan demikian, dibatasi juga jumlah keuntungan (*tahdid al-ribh*) yang dapat diterima penjual. Dalam konteks nasional, barang yang disubsidi Negara adalah Rumah Bersubsidi dan Bahan Bakar Bersubsidi (di antaranya Bio Solar dan Gas 3 Kg) untuk masyarakat lemah (*dhu'afa*).

e. Pada zaman Rasul SAW terjadi gejolak harga; sahabat mengadu kepada Rasul SAW terkait gejolak harga, dan memintanya agar mengendalikan harga. Rasul SAW menyampaikan bahwa sesungguhnya Allah merupakan Penentu harga, Dia adalah Penahan, Pencurah, serta Pemberi rezeki. Sesungguhnya aku berharap dapat bertemu Tuhanku di mana salah seorang di antara kalian tidak menuntutku karena aku zalim terkait darah dan harta. Hadits tersebut menunjukkan bahwa Rasul SAW tidak melakukan pembatasan harga dan/atau keuntungan pedagang di pasar (al-Syaukani, 1347 H).
f. 'Umar Ibn Khaththab RA mendapati bahwa pelaku pasar pada zaman pemerintahannya dinilai berlaku *zhalim* karena berlaku curang yang merugikan (*dharar*) pembeli pada umumnya; oleh karena itu, 'Umar Ibn Khaththab melakukan intervensi pasar untuk melindungi masyarakat umum dari tindakan zhalim yang dilakukan pedagang di pasar (al-'Awadhi, 2013). Oleh karena itu, jumhur ulama dan Imam Malik membolehkan pemimpin

(Imam) melakukan intervensi pasar dan/atau melakukan pembatasan harga barang yang diperdagangkan di pasar (al-Syaukani, 1347 H; Hasbi 2019).

g. Dalam fikih terdapat pendapat ulama terkait pembatasan keuntungan (*tahdid al-ribh*), dan secara tidak langsung juga membatasi harga (*tahdid al-tsaman*); yaitu Ulama Malikiah sebagaimana disampaikan dalam *Ahkam al-Qur'an* (4: 1804) karya al-Jashshash, menyatakan bahwa keuntungan bisnis yang baik dan berkah adalah sekitar sepertiga (*tsuluts*) dari harga produksi atau harga perolehan; dalilnya adalah *qiyas* (analogi) pada ketentuan wasiat (al-Zuhaili, 2006); dan dalam *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* (pasal 165) ditetapkan bahwa: a) keuntungan jual-beli tanah-rumah sekitar 20%; b) keuntungan jual-beli hewan sekitar 10%; dan c) keuntungan jual-beli sembako (barang kebutuhan harian) sekitar 5% (Haidar, 1991).

Tas'ir merupakan salah satu topik menarik untuk didiskusikan karena terjadinya perubahan keadaan (*taghayyur al-ahwal*) pasar jika dibandingkan antara zaman Rasul SAW dengan zaman 'Umar RA. Rasul menolak melakukan *tas'ir* karena gejolak harga di pasar terjadi pada saat itu merupakan kejadian alamiah dan mengendalikan harga termasuk tindakan zhalim; sedangkan gejolak harga di pasar pada zaman 'Umar terjadi karena ulah pedagang; karenanya, intervensi pasar dilakukan yang disertai dengan penegakan sanksi bagi pelaku pasar yang melanggarnya.

D. Telaah Ulang Pendapat Ulama terkait *'Urbun*

DSN-MUI menerbitkan fatwa Nomor 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka dalam Murabahah. Substansi fatwa tersebut adalah (Fatwa DSN-MUI Nomor: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah):

1. Dalam akad pembiayaan murabahah, Lembaga Keuangan Syari'ah (LKS) dibolehkan untuk meminta uang muka apabila kedua belah pihak bersepakat;
2. Besar jumlah uang muka ditentukan berdasarkan kesepakatan;
3. Jika nasabah membatalkan akad murabahah, nasabah harus memberikan ganti rugi kepada LKS dari uang muka tersebut;

4. Jika jumlah uang muka lebih kecil dari kerugian, LKS dapat meminta tambahan kepada nasabah; dan
5. Jika jumlah uang muka lebih besar dari kerugian, LKS harus mengembalikan kelebihannya kepada nasabah.

Dalam ilmu fikih *mu'amalah maliyyah* kontemporer dikenalkan dua istilah yang mirip namun berbeda dari segi posisinya; yaitu *hamisysy jiddiyyah* dan *'urbun*; sedangkan dalam hukum adat Indonesia dikenal pula istilah uang panjer (Soekanto, 2020; Muhammad, 2006; Haar Bzn, 1976).

Uang panjer diserahkan oleh calon pembeli kepada calon penjual dalam jual-beli lepas memiliki fungsi: a) sebagai ikatan moral bagi para pihak (calon penjual dan calon pembeli) sehingga kecil kemungkinan ingkar janjinya; karena tanpa uang panjer, calon penjual dan calon pembeli merasa tidak memiliki komitmen sama-sekali; dan b) perjanjian pokok (akibat hukum khusus akad jual-beli) belum (ada) terlaksana karena adanya uang panjer semata sebagai alasan; perjanjian atau akad jual-beli dilakukan pada saat para pihak meniadakan dan/atau tidak melaksanakan hak ingkar (Sutedi, 2018).

Istilah *'urbun* pada umumnya diidhafatkan dengan kata jual-beli (*al-bai'*), yaitu jual-beli *'urbun* (*bai' al-'urbun*). *Bai' al-'urbun* adalah seseorang membeli sesuatu (*mabi'*) kepada penjual, pembeli menyerahkan 1 dirham (misal) kepada penjual; jika harga dibayar/dilunasi, maka uang yang sudah diterima penjual diperhitungkan sebagai harga; dan jika harga tidak dilunasi oleh pembeli; yaitu jual-beli tidak dilanjutkan, maka 1 dirham yang sudah diterima penjual dianggap sebagai pemberian (hibah) dari pembeli (Dharir, 1993; Syaukani, 1347 H).

Wahbah al-Zuhaili menambhakan penjelasan bahwa jual-beli *'urbun* adalah jual-beli dengan uang panjar yang di dalamnya terdapat *khiyar* (hak bagi pembeli untuk melanjutkan jual-beli atau tidak); jika jual-beli dilanjutkan, maka uang panjar dianggap sebagai bagian dari harga yang disepakati (Zuhaili, 2006).

Ulama berbeda pendapat tentang hukum *bai' al-'urbun*; Jumhur ulama (ulama Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, Syi'ah Zaidiah, Abu al-Khaththab (Hanabilah), Ibn 'Abbas, dan al-Hasan)

berpendapat bahwa *bai' al-'urbun* termasuk jual-beli yang terlarang (*mamnu'*) dan tidak sah (*ghair shahih*): karena alasan berikut (Dharir, 1993; Zuhaili, 2006; Syaukani, 1347 H; Mishri, 2009):

a. Hadits Nabi SAW yang menjelaskan bahwa "Rasulullah SAW melarang dilakukannya jual-beli 'urban." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *al-Muwaththa'*, Imam Ahmad, Imam al-Nasa'i, dan Imam Abu Daud. Wahbah al-Zuhaili menyampaikan penilaian ulama ahli hadits tentang kualitas hadits riwayat Imam Malik, Imam Ahmad, Imam al-Nasa'i, dan Imam Abu Daud dari segi sanadnya, yaitu hadits ini termasuk *munqathi'* karenanya termasuk hadits *dha'if* (lemah);
b. Jual-beli *'urbun* dilarang karena termasuk jual-beli *gharar* (yaitu ketidakjelasan dari segi kepastian jadi atau tidaknya jual-beli dilakukan), berrisiko (*mukhatharah*), dan memakan atau konsumsi harta secara batil (*akl al-mal bi al-bathil*);
c. Syarat bahwa uang panjar akan dihibahkan kepada penjual jika jual-beli urung dilanjutkan (pembeli tidak melunasi sisa harganya), merupakan syarat yang *fasid*; dan
d. Hak *khiyar* yang terdapat pada *bai' al-'urbun* merupakan hak *khiyar-syarth* yang tidak jelas jangka waktunya (baik dari segi keharusan melunasi harga maupun dari segi pengembalian *mabi'* kepada penjual [jika *mabi'* sudah dikuasai pembeli]), karenanya jual-beli *'urbun* dilarang karena *gharar* (ketidakpastian jangka waktu bagi pembeli untuk meneruskan atau mengurungkan jual-beli yang dilakukannya). sementara Ulama Hanabilah berpendapat bahwa jual-beli *'urbun* merupakan jual-beli yang dibolehkan (al-Za'tari, 2010).

Lajnah Da'imah li al-Ifta' (Nomor 2361) memutuskan dan menyampaikan pendapat yang sejalan dengan pendapat jumhur ulama dan menyampaikan hadits (*munqathi'*) yang dijadikan dalil oleh Jumhur ulama, dengan menyampaikan argumen tambahan; yaitu harga (*tsaman*) menjadi obyek akad (*ma'qud 'alih*) dan menjadi milik penjual dalam hal jual-beli dilakukan secara penuh. Oleh karena itu, harga tidak ada dalam hal jual-beli dilakukan secara tidak penuh; karenanya, *'urbun* bukanlah harga; dan mengkonsumsinya termasuk *akl al-mal bi al-bathil* (Siraj dan

Badran, 2009; Sabiq, 1983); karena harga merupakan imbangan dari *mabi'* (sesuatu yang dibeli). Dalam hal akad jual-beli urung dilakukan, maka tidak ada obyek jual-beli dan juga tidak lahir akibat hukum khususnya; yaitu berpindahnya kepemilikan obyek akad (*intiqal al-milkiyyah*) baik dari segi harga (*tsaman*) maupun dari segi apa yang dibeli (*mabi'*).

Al-Shadiq Muhammad al-Amin al-Dharir menyampaikan bahwa dalil yang dikemukakan oleh jumhur ulama yang mengharamkan jual-beli *'urbun* lebih kuat dari segi kualitasnya; dengan alasan bahwa ulama yang menolak hadits yang membolehkan *bai' al-'urbun* lebih banyak dibanding dengan jumlah ulama yang menolak hadits yang membolehkan *bai' al-'urbun* (Dharir, 1993; Zuhaili, 2006).

Majma' al-Fiqh al-Islami pada Mu'tamar ke-8 di Bandar Sri Begawan Brunai Darussalam pada tanggal 1-7 Muharram 1414 H/21-27 November 1993 M, memutuskan ketetapan Nomor: 76/3/D8, yang substansinya bahwa hukum jual-beli *'urbun* adalah boleh berdasarkan kebiasaan baik (*al-'urf*) yang berlaku di kalangan pebisnis; dengan syarat disepakatinya jangka waktu hak khiyar bagi pembeli untuk melanjutkan atau mengurungkan jual-beli yang dilakukannya (Sulaiman, 2011).

Keputusan Majma' al-Fiqh al-Islami sejalan dengan pendapat ulama Hanabilah yang membolehkan *bai' al-'urbun* dan *ijarah bi al-'urbun*. Namun masing-masing mengemukakan alasan yang berbeda. Alasan ulama Hanabillah membolehkan jual-beli *'urbun* dan *ijarah bi al-'urbun* adalah hadits Riwayat dari Zaid Ibn Aslam dan Nafi' Ibn 'Abd al-Harits; dan Majma' al-Fiqh al-Islami sependapat dengan pendapat ulama Hanabilah dengan alasan bahwa hal tersebut telah menjadi kebiasaan baik (*al-'urf*) yang berlaku di masyarakat; serta mengabaikan hadits yang disampaikan jumhur ulama dan ulama Hanabilah; karena hadits yang digunakan sebagai dalil oleh jumhur ulama termasuk hadits *munqathi"*, dan hadits yang digunakan sebagai dalil oleh ulama Hanabilah termasuk hadits *mursal*; keduanya termasuk hadits lemah (*dha'if*) yang tidak layak untuk dijadikan dalil hukum.

Substansi fatwa DSN-MUI secara substantif terlihat sejalan pendapat jumhur ulama; namun secara formal, substansi fatwa DSN-MUI sejalan dengan pendapat ulama Hanabilah. *Gharamah maliyyah* dibolehkan (sejalan dengan pendapat Hanabilah), tapi dana yang didapat dari *gharamah maliyyah* tidak boleh diakui sebagai pendapatan LKS (sejalan dengan pendapat jumhur ulama).

E. Telaah Ulang Pendapat Ulama terkait Jual-Beli Emas Secara Tangguh

Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual-Beli Emas Secara Tidak Tunai, merupakan fatwa yang bersifat terobosan hukum sehingga melahirkan kritik yang cukup banyak terutama dari pihak-pihak yang tidak setuju dengan keputusan yang terdapat dalam fatwa tersebut. Ketentuan fatwa tentang jual-beli emas secara tidak tunai adalah:

1. jual beli emas secara tidak tunai, baik melalui jual beli biasa atau jual beli murabahah, hukumnya boleh (*mubah*, *ja'iz*) selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi (uang).
2. harga jual (*tsaman*) tidak boleh bertambah selama jangka waktu perjanjian meskipun ada perpanjangan waktu setelah jatuh tempo.
3. emas yang dibeli secara tidak tunai boleh dijadikan jaminan (*rahn*).
4. emas yang dijadikan jaminan tidak boleh dipindahkan kepemilikannya.

Secara sosiologis, fatwa tersebut merupakan jawaban hukum secara syariah atas pertanyaan mustafi terkait status hukum jual-beli emas secara tidak tunai; dengan menyampaikan bahwa: a) masyarakat terbiasa melakukan jual beli emas secara tidak tunai, baik secara angsuran (*taqsith*) maupun secara tangguh (*ta'jil*); b) kebiasaan jual-beli emas secara tidak tunai menimbulkan perbedaan pendapat antara boleh dan tidak boleh; dan c) fatwa diterbitkan dalam rangka memberikan pedoman transaksi emas secara tidak tunai.

Perbedaan pendapat ulama berawal dari metode memahami hadits tentang transaksi *al-amwal al-ribawiyyat*. Dalam

hadis Nabi SAW riwayat Imam Muslim, Imam Abu Daud, Imam Tirmizi, Imam Nasa'i, dan Imam Ibn Majah, dari 'Ubadah Ibn Shamit, Nabi SAW bersabda: *"(Jual beli) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, kurma dengan kurma, dan garam dengan garam (boleh dengan syarat harus) sama dan sejenis serta secara tunai. Jika jenisnya berbeda, juallah sekehendakmu jika dilakukan secara tunai."* Selain hadits tersebut, Muslim meriwayatkan hadits dari Bara' bin 'Azib dan Zaid bin Arqam yang menyatkan bahwa *"Rasulullah SAW melarang menjual perak dengan emas secara tidak tunai."*

Hadits riwayat Imam Muslim dari 'Ubadah dan Abi Sa'id tentang enam benda ribawi (emas, perak, gandum, jewawut, kurma, dan garam), menjadi bahan pembahasan utama dalam menentukan *'illat* hukum riba. Secara umum, benda tersebut dikelompokkan menjadi dua; yaitu a) benda yang bersifat *bukan* makanan (*al-tha'am*); yaitu emas dan perak; dan b) benda yang bersifat makanan (*al-tha'am*); yaitu gandum, jewawut, kurma, dan garam.

Ulama tidak sepakat mengenai *'illat* hukum emas dan perak sebagai *mal ribawi*. Pendapat mereka secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua:

1. Ulama Hanafiah dan Hanabilah (Imam al-Nakha'i, Imam al-Zuhri, Imam al-Tasuri, dan Imam Ishaq) berpendapat bahwa *'illat* hukum riba pada emas dan perak adalah timbangan (*al-wazn,* diukur dengan cara ditimbang), maka berlakulah hukum riba atas setiap pertukaran benda sejenis yang diukur dengan timbangan seperti pertukaran besi, timah, seng (zinc), emas, perak, daging, gula dan setiap benda yang ditimbang; maka benda-benda tersebut tidak boleh diperjualbelikan kecuali beratnya sama dan dibayar secara tunai (Sulthan, 1418 H; Matruk, t.th);
2. Ulama Malikiah dan Syafi'iah berpendapat bahwa *'illat* hukum riba pada emas dan perak adalah uang (*al-nuqud*/*al-tsamaniyyah*); sementara Muhammad Abu Zahrah berpendapat bahwa *'illat* hukum riba pada emas dan perak adalah karena berkedudukan sebagai *mi'yar*/standar harga

(Mishri, 2012; Zahrah, 1970; Matruk, t.th); karena emas dan perak adalah dua jenis batu berharga secara intrinsik dan karenanya dijadikan standar harga bagi benda-benda lainnya (Sulthan, 1418 H).

Shalih Ibn Muhammad al-Sulthan menegaskan bahwa ‘illat hukum riba pada emas dan perak adalah *tsamaniyah*, merupakan penetapan *‘illat* hukum yang bersifat berkelid-berkelindan; karena penentuan *‘illat* tersebut dapat menjelaskan dua fakta hukum; yaitu: a) uang sekarang berupa uang kertas (bukan dibuat dari emas atau perak); meskipun bukan emas, tapi uang berfungsi sebagai *tsaman* (standar nilai [*qimah*]); meskipun tidak disebut dalam hadits sebagai harta ribawi, tetapi sesungguhnya pertukaran uang dengan uang harus diberlakukan hukum ribawi; dan b) adanya perhiasan (*sil‘ah*) yang berupa bejana atau benda-benda lainnya, maka diberlakukan hukum riba, padahal perhiasan emas tidak berkedudukan sebagai standar/*tsaman*/ harga (Sulthan, 1418 H).

Ulama membedakan benda menjadi benda *al-nuqud* (secara harfiah berarti harga atau standar harga [*al-tsamaniyyah*]) dan benda *al-‘urudh* yang secara harfiah berarti barang. *Al-naqd* secara harfiah berarti *al-kasyf* (pengungkapan); yaitu mengungkapkan sesuatu dan menampakkannya. Arti *al-nuqud* secara istilah adalah benda yang diterima masyarakat umum sebagai media pertukaran dan standar nilai atas barang dan jasa, baik terbuat dari barang tambang (logam) ataupun dari kulit. Sedangkan harta *‘ardh* adalah benda yang disepakati dan/atau ditetapkan oleh otoritas bukan sebagai alat tukar; *al-‘ardh* dapat berupa benda bergerak (*al-manqul*) dan dapat pula berupa benda tidak bergerak (*al-‘iqar*).

Dalam hukum Islam dikenal beberapa istilah untuk menyebut uang; pada umumnya ulama menggunakan istilah *nuqud* (bentuk jamak dari *naqd*); istilah-istilah lainnya adalah:

1. *Atsman* (bentuk jamak dari kata *tsaman*); *tsaman* memiliki beberapa arti; di antaranya *qimah;* yaitu nilai sesuatu dan harga (*tsaman*) barang yang dijual; sesuatu---dalam bentuk apapun---yang diterima oleh pihak penjual sebagai imbalan dari barang yang dijualnya; dan secara historis, *naqd* atau *tsaman* adalah uang yang terbuat dari emas dan perak;

2. *Fulus* (bentuk jamak dari kata *fals*); *fulus* adalah istilah yang menunjukkan uang yang terbuat dari logam selain emas dan perak yang dibuat dan berlaku di masyarakat sebagai uang dan alat bayar;
3. *Sikkah* (bentuk jamak dari kata *sukak*)*; sikkah* dipakai untuk dua pengertian; yaitu: a) stempel besi untuk mencap (mentera) mata uang; dan b) mata uang dinar dan dirham yang telah dicetak dan distempel; dan
4. *'umlah; 'umlah* memiliki dua pengertian; yaitu: a) satuan mata uang yang berlaku di negara atau wilayah tertentu; misalnya *'umlah* yang berlaku di Yordania adalah dinar, dan di Indonesia adalah rupiah; dan b) mata uang dalam arti umum sama dengan *nuqud*.

Muhammad Rawas Qal'ah Ji berpendapat bahwa uang (*nuqud*) harus memenuhi keriteria: a) termasuk benda yang tidak dapat dimanfaatkan secara langsung melainkan hanya media untuk memperoleh manfaat, yang dijadikan harga oleh masyarakat, baik terbuat dari logam atau kertas yang dicetak maupun dari bahan lainnya; dan b) diterbitkan oleh lembaga pemegang otoritas. Atas dasar penjelasan tersebut, seandainya masyarakat dalam melakukan transaksi menggunakan unta (atau kulit unta) sebagai alat pembayaran, unta tersebut tidak dapat dianggap sebagai uang (*nuqud*), melainkan hanya sebagai *badal* (pengganti) uang.

Kedudukan harta yang diakui sebagai alat tukar (uang [*nuqud*]) pada dasarnya berfungsi sebagai standar nilai dari harta-harta lainnya. Dalam sejarah (termasuk dalam sejarah Islam), emas dan perak diberlakukan sebagai uang (*nuqud*) yang bernama dinar (emas) dan dirham (perak). Fungsi uang (*nuqud*) dijelaskan ulama sebagai berikut:

1. Imam Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* (4: 91) menyampaikan bahwa Allah menciptakan dinar dan dirham sebagai *hakim* (pemutus) dan penengah/mediator (*mutawasith*) terhadap harta-harta lain untuk mengetahui nilai (*qimah*)-nya;

2. Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah* (680) menyatakan bahwa Allah menciptakan logam emas dan perak sebagai nilah (*qimah*) bagi semua harta lainnya; dan
3. Sarkhasi dalam kitab *al-Mabsuth* (2: 191) menyatakan bahwa emas dan perak dalam berbagai bentuk, diciptakan Allah sebagai substansi nilai (*qimah*) atau harga;

Masyarakat Arab Jahiliyah terbiasa menggunakan uang dinar emas (Dinar Heraclius [Kaisar Byzantium]) dan dirham perak (Dirham Baghli dari Persia). Di samping itu, penduduk Mekah pada waktu itu menggunakan uang yang terbuat dari logam dalam bentuk *tibr* (emas yang belum dicetak sebagai mata uang).

Masyarakat pada waktu itu menggunakan dinar-emas dan dirham-perak didasarkan pada berat-timbangannya, bukan jumlahnya; karena uang-uang pada waktu itu tidak sama timbangannya (1 Dirham Baghli [sama dengan 8 Daniq], Dirham Thabari [1 Dirham Thabari sama dengan ½ Dirhan Baghli, yaitu 4 Daniq], *Rithl* [1 *Rithl* sama dengan 12 *Uqiyah*], *Uqiyah* [1 *Uqiyah* sama dengan 40 Dirham], *Nishsh/Nasysy* [1 *Nishsh/Nasysy* sama dengan setengah *Uqiyah;* yaitu 20 Dirham], *Nuwah* [1 *Nuwah* sama dengan 5 Dirham], *Daniq* [1 *Daniq* sama dengan 1/6 Dirham], *Qirtah* [1 *Qirath* sama dengan ½ *Daniq*], *Habbah* [1 *Habbah* sama dengan berat 1 butir kacang sya'ir sedang]).

Mereka menggunakan dinar dan dirham sebagai uang tanpa membedakan bentuk-bentuknya, baik uang yang dicetak (*madhrub*) dan yang dicap (*masbuk*) dengan emas atau perak (uang) yang masih berupa butiran (*tibr*). Semua bentuk uang tersebut digunakan atas pertimbangan bahwa benda tersebut adalah emas dan perak, dan tidak diharuskan dalam bentuk khusus sebagai uang resmi.

Umar Ibn al-Khaththab menuliskan kata "Bismillah," "al-Hamdu lillah," "Bismi Rabbi," dan "Muhammad Rasulullah" (sebagai simbol-simbol Islam) terhadap dinar dan dirham yang berasal dari Bizantium dan Persia. Menurut ahli sejarah, orang pertama yang menerbitkan Dinar dan Dirham untuk diberlakukan di wilayah (Negara) Islam adalah Abd al-Malik Ibn Marwan (Khalifah Bani Umayah yang berkuasa setelah fase al-Khulafa' al-Rasyidun)

pada tahun 74 H sebagai responsi terhadap para gubernurnya yang membuat mata uang sendiri-sendiri di wilayahnya masing-masing; antara lain: a) al-Hajjaj pada tahun 75 H membuat dirham sendiri, yaitu Dirham Baghli; b) Abdullah Ibn Zubair membuat dinar sendiri dengan membubuhkan namanya pada dinar tersebut (yaitu Abdullah Amir al-Mu'minin); dan c) Mush'ab Ibn Zubair (Gubernur Irak) membuat dirham khusus.

Melihat penjelasan ahli tersebut, menunjukkan adanya perubahan di dalam khazanah Isalam terkait uang; setidaknya mencakup: a) umat Islam menerima dinar dan dirham yang berasal dari Bizantium dan Persia sebagai uang; b) Khalifah Umar Ibn al-Khaththab membubuhkan simbol-simbol Islam pada uang yang berasal dari Bizantium dan Persia; dan c) Khalifah Abd al-Malik Ibn Marwan menyatukan mata uang yang dibuat oleh sejumlah gubernur khalifah Umayah yang mencetak uang lokal (*'umlah*). Abd al-Malik Ibn Marwan membuat dinar sendiri yang terbuat dari emas pada tahun 75 H.

Dalam konteks kedisinian dan kekinian, Bank Sentral (pemegang otoritas) menerbitkan uang rupiah yang terbuat dari logam dan kertas, dan tidak menerbitkan uang yang bernilai intrinsik (emas dan perak) juga tidak menjadikan emas dan perak sebagai *ushul al-nuqud* atau *underlying* dari uang yang diterbitkan. Oleh karena itu, secara implisit menunjukkan bahwa emas bukanlah uang (*nuqud*) dan tidak dijadikan alat tukar. Berkenaan dengan hal ini, DSN-MUI menyatakan hal-hal berikut:

1. Hadis-hadis Nabi yang mengatur pertukaran (jual beli) emas dengan emas, perak dengan perak, serta emas dengan perak atau sebaliknya, mensyaratkan, antara lain, agar pertukaran itu dilakukan secara tunai; dan jika dilakukan secara tidak tunai, maka ulama sepakat bahwa pertukaran tersebut dinyatakan sebagai transaksi riba; sehingga emas dan perak dalam pandangan ulama dikenal sebagai *amwal ribawiyah* (barang ribawi).
2. Jumhur ulama berpendapat bahwa ketentuan atau hukum dalam transaksi merupakan *ahkam mu'allalah* (hukum yang memiliki *'illat*); dan *'illat*-nya adalah *tsamaniyah*, maksudnya

bahwa emas dan perak pada masa *wurud* hadis merupakan *tsaman* (harga, alat pembayaran atau pertukaran, uang).

3. Uang (dalam literatur fiqh disebut *tsaman* atau *nuqud*) didefinisikan oleh para ulama sebagai berikut: a) "*naqd* (uang) adalah sesuatu yang menjadi media pertukaran dan diterima secara umum, apa pun bentuk dan dalam kondisi seperti apa pun media tersebut (Mani', 1996);" dan b) "*naqd* adalah sesuatu yang dijadikan harga (*tsaman*) oleh masyarakat, baik terdiri dari logam atau kertas yang dicetak maupun dari bahan lainnya, dan diterbitkan oleh lembaga keuangan pemegang otoritas (Qal'ah Ji, 1999)."
4. Dari definisi tentang uang tersebut dapat dipahami bahwa sesuatu, baik emas, perak maupun lainnya termasuk kertas, dipandang atau berstatus sebagai uang hanyalah jika masyarakat menerimanya sebagai uang (alat atau media pertukaran) dan – berdasarkan pendapat Muhammad Rawas Qal'ah Ji – diterbitkan atau ditetapkan oleh lembaga keuangan pemegang otoritas. Dengan kata lain, dasar status sesuatu dinyatakan sebagai uang adalah adat (kebiasaan atau perlakuan masyarakat).
5. Saat ini masyarakat dunia tidak lagi memperlakukan emas atau perak sebagai uang, tetapi memperlakukannya sebagai barang (*sil'ah*); Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa jika emas atau perak tidak lagi difungsikan sebagai uang, misalnya telah dijadikan perhiasan, maka emas atau perak tersebut berstatus sama dengan barang (*sil'ah*).

Berdasarkan hal-hal tersebut dan dengan memperhatikan kaidah ushul al-fiqh dan kaidah fiqh, maka saat ini syarat-syarat atau ketentuan hukum dalam pertukaran emas dan perak yang ditetapkan oleh hadis Nabi SAW tidak berlaku lagi dalam pertukaran emas dengan uang yang berlaku saat ini (Ibn Hazm, t.th).

F. Telaah Ulang Pendapat Ulama terkait *Kafalah bi al-Ujrah*

Akad *kafalah bi al-ujrah* merupakan akad yang diikhtilafkan ulama (ada ulama yang melarangnya [*mamnu'*] dan ada pula ulama membolehkannya [*ja'iz*]). *Pertama*, jumhur al-fuqaha sebagaimana dijelaskan al-Syinqithi berpendapat bahwa pejaminan dengan imbalan merupakan akad *bathil*; rinciannya adalah (Syinqithi, 2001; Ghuryani, 2002; Zuhaili, 2002):

1. Al-Khithab menjelaskan bahwa ulama sependapat (*la khilaf*) terkait terlarangnya *kafalah bi al-ujrah*/*kafalah bi al-ju'l* karena dalam syari'ah terdapat ketentuan bahwa penjaminan (kafalah), peminjaman uang (*qardh*), dan reputasi (*jah*) tidak boleh dilakukan kecuali hanya karena Allah tanpa mengambil *ujrah*.
2. Ibn 'Abidin berpendapat bahwa kedudukan penjamin (*kafil*) sama dengan kedudukan *muqridh* (baca: menganalogikan [*qiyas*] akad *kafalah* kepada akad *qardh,* karena *kafil* akan membayarkan utang *makful 'anhu*, dan pembayaran ini kemudian ditagihkan ke *makful 'anhu*); dalam hal disepakati bahwa penjamin berhak mendapat imbalan (*ujrah* atau *ju'l*) atas jasa penjaminan, sama dengan menyepakati imbalan bagi *muqridh* atas jasa peminjaman uang. Penjaminan uang dengan imbalan (bunga uang) merupakan akad *bathil* (tidak sah) karena imbalan atas jasa penjaminan termasuk riba; dan kafalah merupakan akad yang hanya boleh dilakukan dalam domain *tabarru'*, bukan bagian dari akad *tijarah/mu'awadhah*; yakni bukan bagian dari perbuatan hukum halal yang termasuk *kasb al-dunya*.
3. Imam Malik berpendapat bahwa penjaminan dengan imbalan tidak termasuk perbuatan baik; dan Ibn 'Irfah berpendapat bahwa penjaminan dengan imbalan tidak dibolehkan.
4. Imam Ibn Jarir al-Thabari berpendapat bahwa jaminan dengan imbalan merupakan akad *bathil*.

Pendapat ulama terkait batalnya imbalan atas jasa penjaminan dilengkapi dengan alasan yang mendasarinya; yaitu:

a. Akad *kafalah* sama dengan akad *qardh*; yaitu sama-sama akad yang termasuk dalam domain akad *tabarru'*; mengambil

imbalan atas *qardh* termasuk riba, dan mengambil imbalan atas penjaminan juga termasuk riba (disampaikan oleh Ibn 'Abidin dan al-Dardir) (Mishri, 2007); dan

b. Akad *kafalah* dari segi *maqashid al-syari'ah* termasuk akad yang tujuannya kebaikan-sosial (*al-irfaq, al-tawasu'ah,* dan *al-ihsan*) (Za'tari, 2010; Hammad, 2001), kesepakatan imbalan atas penjaminan merupakan perbuatan hukum yang menyalahi *maqashid al-syari'ah;* karenanya, pengambilan imbalan atas jaminan termasuk perbuatan hukum *bathil* dan *akl al-mal bi al-bathil*.

Al-Winsyarisi dalam kitab *al-Mi'yar al-Mu'arab fi Fatawa Ahl al-Maghrib,* dan al-Syeikh al-Khafif sebagaimana terdapat dalam *al-Iqtishad al-Islami* (1: 462) karya al-Thahawi, berpendapat bahwa imbalan atas jasa penjaminan dibolehkan. Rinciannya adalah:

1. Ishaq Ibn Rahawaih sebagaimana disampaikan Imam al-Mawardi dalam kitab *al-Hawi,* dan Imam al-Tasuri sebagaimana disampaikan Ibn al-Mundzir dalam kitab *al-Isyraf* (1: 120), berpendapat bahwa imbalan atas jasa penjaminan adalah boleh (Hammad, 2001); dan dalam *al-Mausu'ah al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li al-Bunuk al-Islamiyyah* (5: 485) dijelaskan bahwa ulama membolehkan imbalan atas jasa penjaminan sebagai kompensasi atas risiko (*al-mukhatharah*) yang menjadi tanggungjawabnya.
2. Al-Winsyarisi menyampaikan pendapat 'Abdullah al-Qauri terkait perbedaan pendapat ulama terkait status hukum pengambilan imbalan atas jasa nama baik (*al-jah*/prestise). 'Abdullah al-Qauri mempertimbangkan kebutuhan penjamin dalam menyampaikan pendapatnya (Hammad, 2001). Dalam hal penjamin memerlukan biaya hidup (nafkah [imbalan penjaminan], adanya *masyaqqah* yang dialaminya, dan penjamin memerlukan biaya perjalanan, maka kesepakatan imbalan atas jasa penjaminan dibolehkan.

Pendapat ulama terkait bolehnya imbalan atas jasa penjaminan dilengkapi dengan alasan yang mendasarinya; yaitu:

a. Pendapat yang menyatakan bahwa kafalah hanya boleh dilakukan secara cuma-cuma (*tabarru'*) merupakan pendapat

yang *al-mushadarah*; yaitu menjadikan kesimpulan dalil sebagai pernyataan utama dalam menyusun logika (semacam *muqaddimah kubra*); adalah benar secara historis bahwa kafalah dilakukan karena semata-mata berharap pahala dari Allah; sedangkan sekarang kondisinya berbeda, akad kafalah dilakukan sebagai bagian dari usaha-usaha korporasi besar yang memerlukan penjamin dari pihak lain dalam menerima pembiayaan dari lembaga-lembaga keuangan; penjaminan merupakan syarat yang harus dipenuhi oleh koporasi penerima pembiayaan, maka tidak mungkin penjaminan dilakukan secara cuma-cuma atas pembiayaan yang diterima korporasi terlebih lagi aktivitas penjaminan kini menjadi perusahaan yang bisnis utamanya adalah melakukan penjaminan; ketidakbolehan pengambilan jasa penjaminan merupakan pendapat yang tidak sesuai dengan kondisi riil saat ini, yaitu penjaminan sebagai kegiatan bisnis; sesuai dengan kaidah *mashlahah* dan kaidah ”fatwa dapat diubah karena perubahan keadaan zaman,” maka imbalan atas jasa penjaminan (kegiatan bisnis) dibolehkan (Syinqithi, 2001).

Nazih Hammad menjelaskan tidak terlarang secara syari‘ah untuk mengubah akad *tabarru‘* (wadi‘ah, kafalah, wakalah, dan hawalah) menjadi akad *mu‘awadhat* (ijarah dan ju‘alah) dengan syarat para pihak menerimanya secara sukarela (*al-ridha*) dan merupakan bagian dari kesepakatan (akad); akad kafalah pada dasarnya adalah akad *tabarru‘* kecuali disepakati lain dalam akad (Hammad, 2001). Di samping itu, Nazih Hammad membolehkan imbalan atas jasa penjaminan dengan argumen analogi (qiyas) terhadap pendapat ulama yang membolehkan imbalan atas pekerjaan taat dan mendekatkan diri kepada Allah; yaitu (‘Abdullah, 2008):

1) Ulama Hanafiah, Malikiah, Hanabilah, dan Syafi‘iah membolehkan imbalan atas pekerjaan wajib karena dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan sebagai tanda taat kepada Allah; yaitu bolehnya imbalan atas jasa pengajaran baca-tulis al-Qur’an (Ayub, 2003), adzan, dan imam shalat.

2) Ulama Hanafiah membolehkan imbalan atas jasa mengajar fiqh;
3) jumhur ulama membolehkan imbalan atas jasa memandikan dan mengkafani jenazah;
4) Ibn Taimiah membolehkan imbalan atas jasa saksi (syahadah);
5) Ulama Syafi'iyyah yang membolehkan imbalan (*ujrah*) atas pekerjaan yang termasuk *fardhu 'ain*, yaitu imbalan atas jasa pencarian orang hilang (tenggelam), dan jasa pengajaran surat *al-fatihah*.

b. Al-Syeikh al-Khafif berpendapat bahwa pendapat ulama yang melarang pengambilan imbalan atas jasa penjaminan merupakan pendapat yang tidak didasararkan pada ayat al-Qur'an dan sunah Rasul SAW (secara langsung), tetapi melalui nalar yang dikenal dengan metode analogi/*qiyas* (mempersamakan kafalah dengan *qardh*); oleh karena itu, al-Syeikh al-Khafif menegaskan bahwa boleh tidaknya pengambilan imbalan atas jasa penjaminan termasuk domain ijtihad yang antara lain didasarkan pada *al-'urf* (kebiasaan baik yang berlaku di masyarakat). Karena pendapat ulama tidak didasarkan dalil al-Qur'an dan hadits Rasul SAW secara langsung, dan mempertimbangkan *al-'urf*, kemashlahatan yang berupa *raf' al-haraj* (peniadaan kesulitan), kesepakatan imbalan atas jasa penjaminan dibolehkan.
c. Muhammad Baqir Shadr dalam *al-Bank al-Laribawi fi al-Islam* (131) membolehkan imbalan atas jasa penjaminan karena mempertimbangkan risiko (*al-mukhatharah*), perbuatan (*al-'amal*) yang dilakukan oleh penjamin, dan jangka waktu penjaminan.

Muhammad Mushthafa Abuhu al-Syinqithi menyampaikan dua kesimpulan terkait perbedaan pendapat ulama tentang boleh-tidaknya imbalan atas jasa penjaminan; yaitu (Syinqithi, 2001):

1. Pendapat yang kuat dari segi dalil (*arjah al-aqwal*) adalah pendapat jumhur ulama yang menyatakan dilarang (*mamnu'*) pengambilan imbalan atas jasa penjaminan karena akad kafalah hanya boleh dilakukan secara cuma-cuma (*tabarru'*); diakui

bahwa pendapat ini didasarkan pada nalar analogi (*qiyas*) sebagai bagian dari metode ijtihad; dan

2. Dengan mempertimbangkan pendapat Imam Malik sebagaimana terdapat dalam kitab *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* (2: 284) dan Imam Abu Hanifah sebagaimana terdapat dalam kitab *Hasiyyah Ibn 'Abidin* (5: 687) yang membolehkan imbalan atas jasa hibah (akad *hibbah bi al-tsawwab*), Muhammad Mushthafa Abuhu al-Syinqithi berpendapat bahwa imbalan atas jasa penjaminan tidak sama dengan imbalan atas *qardh* (pinjaman uang), maka kesepakatan dan pengambilan imbalan atas jasa penjaminan dibolehkan.

DSN-MUI menetapkan fatwa terkait penjaminan (*kafalah* dan *rahn*) yang membolehkan pengambilan imbalan atas jasa penjaminan setelah mempertimbangkan alasan dari pendapat jumhur ulama (yang mengharamkan pengambilan imbalan atas jasa penjaminan) dan pendapat Ibn Ishaq Ibn Rahawaih (yang membolehkan pengambilan imbalan atas jasa penjaminan), pendapat al-Syeikh al-Khafif yang mengatakan bahwa status hukum pengambilan imbalan atas jasa penjaminan ditentukan atas dasar ijtihad (bukan hal yang secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-sunnah), serta memperhatikan kemanfaatan dari boleh-tidaknya pengambilan imbalan atas jasa penjaminan.

Fatwa DSN-MUI merupakan fatwa yang ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan yang didasarkan pada kesepakatan antara Pemerintah dan Legislatif yang menyatakan bahwa MUI merupakan otoritas fatwa, maka fatwa-fatwa DSN-MUI ditransformasikan menjadi peraturan perundang-undangan; fatwa DSN-MUI terkait penjaminan ditransformasikan ke dalam hukum nasional dalam UU Nomor 1 Tahun 2016 tentang Penjaminan. Selain itu diterbitkan pula peraturan OJK; yaitu: a) Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 2/POJK.05/2017 tentang Penyelenggaraan Usaha Lembaga Penjamin; dan b) Peraturan OJK Nomor 30/POJK.05/2018 tentang Perubahan atas Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 2/POJK.05/2017 tentang Penyelenggaraan Usaha Lembaga Penjamin. Oleh karenanya, atas

dukungan transformasi tersebut, fatwa DSN-MUI berperan secara regulatif antara lain:

1. LKS terutama perbankan syariah memiliki produk pembiayaan ekspor-impor dengan skema kafalah; karenanya, fatwa DSN-MUI terkait kafalah terutama fatwa DSN-MUI nomor 57/DSN-MUI/V/2007 tentang *Letter of Credit* (L/C) dengan *Akad Kafalah bi al-Ujrah*, telah memperkaya khazanah akademik dan memicu lahirnya produk dan aktivitas Bank terkait penyaluran dana dan jasa; dan
2. Fatwa DSN-MUI nomor 118/DSN-MUI/II/2018 tentang Pedoman Penjaminan Simpanan Nasabah Bank Syariah dijadikan dasar dalam penerbitan peraturan yang diterbitkan Lembaga Penjamin Simpanan (LPS), sehingga simpanan nasabah bank syariah juga dijamin LPS sebagaimana penjminan simpanan nasabah bank konvensional yang didasarkan pada ketentuan dan kriteria yang ditentukan dalam peraturan; fatwa DSN-MUI berkontribusi dalam ikhtiar menstabilkan ekonomi nasional yang diselenggarakan negara melalui Komite Stabilitas Sistem Keuangan (KSSK) guna mencegah dan menangani krisis sistem keuangan;

Sejak tahun 1970 Pemerintah Indonesia telah mengintrodusir skema penjaminan kredit dengan dibentuknya Lembaga Jaminan Kredit Koperasi (LJKK) yang bertugas menjamin kredit yang disalurkan kepada koperasi. Untuk lebih mengoptimalkan fungsi dan peran LJKK, Menteri Keuangan atas nama Pemerintah menerbitkan keputusan nomor: 486/KMK.017/1996 tentang Perusahaan Penjaminan; dan pada tahun 2008, diterbitkan Peraturan Menteri Keuangan Nomor: 222/PMK.010/2008 tentang Perusahaan Penjaminan Kredit dan Perusahaan Penjaminan Ulang Kredit (Dewan Perwakilan Rakyat Indonesia, 2015).

Seiring dengan lahir dan tumbuhnya bisnis secara syariah, produk-produk penjaminan berdasarkan prinsip syariah dirancang untuk dihadirkan. Pada 15 September 2006 diterbitkan rekomendasi DSN-MUI dengan surat nomor U217/DSN-MUI/IX/2006 untuk mulai menjalankan usaha penjaminan syariah;

dan pada tahun 2007, dilakukan launching Penjaminan Syariah (Divisi Penjaminan Syariah) Perum Jamkrindo (PT Penjaminan Jamkrindo Syariah, 2014).

Pada tanggal 19 Januari 2016, disahkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016 tentang Penjaminan yang menjadi tonggak penting dalam usaha penjaminan di Indonesia, karena dengan lahirnya UU Nomor 1 Tahun 2016 memperkuat dasar hukum pelaksanaan penjaminan selama ini yang memperbarui peraturan-peraturan sebelumnya, termasuk usaha penjaminan berdasarkan prinsip syariah.

G. Wa'd dan *Muwa'adah* bersifat *Mulzim*

Arti *wa'd* secara istilah dijelaskan oleh ulama dengan penjelasan yang ragam; akan tetapi, unsurnya relatif sama, yaitu: pernyataan dari pihak untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu; dan perbuatan tersebut dilakukan pada masa yang akan datang; dari segi norma, perbuatan yang dijanjikan termasuk perbuatan baik. Dengan demikian, *wa'd* secara istilah berarti pernyataan kehendak dari pihak tertentu untuk melakukan sesuatu yang baik (atau atau tidak melakukan perbuatan buruk) di masa yang akan datang.

Ulama berbeda pendapat tentang status hukum memenuhi janji; tetapi ulama sepakat bahwa hukum memenuhi akad adalah wajib baik secara agama maupun secara hukum positif. Pendapat ulama secara umum mengenai hukum menunaikan janji dibedakan menjadi dua; yaitu ulama yang berpendapat bahwa hukum menunaikan janji adalah sunah; dan ulama yang berpendapat bahwa hukum menunaikan janji adalah wajib.

Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri (2004) merinci pendapat ulama mengenai wajibnya menunaikan janji; wajib menunaikan janji yang bersifat mutlak; dan wajib menunaikan janji yang bersifat *mu'allaq* dengan syarat tertentu (Amuri, 2004).

Syekh Ahmad Ibn Muhammad Razin menjelaskan ikhtilaf ulama mengnai wajibnya memenuhi janji secara hukum (*qadha'iy*) menjadi empat (Razin, t.th; 'Utsmani, 2015):

1. hukum memenuhi janji secara hukum adalah wajib secara *muthlaq* (pendapat ulama Malikiah);
2. hukumnya memenuhi janji adalah tidak wajib secara hukum (pendapat jumhur ulama Malikiah, Syafi'iah, Hanabilah, dan Zhahiriah);
3. hukum memenuhi janji yang dihubungkan dengan syarat adalah wajib secara hukum apabila syarat tersebut telah terpenuhi (pendapat ulama Hanafiah); dan
4. hukum memenuhi janji yang dihubungkan dengan sebab adalah wajib secara hukum apabila sebab tersebut telah wujud/terjadi (pendapat ulama Malikiah).

Wahbah al-Zuhaili menjelaskan pendapat ulama Hanafiah (al-Syarakhsi dan Ibn Abidin), Malikiyah (Syekh Ilyas), Syafi'iah (Imam al-Nawawi dan Ibn Allan), Hanabilah (Imam al-Bahuti), dan al-Zhahiriah (Ibn Hazm) yang menyatakan bahwa hukum menunaikan janji tidaklah wajib dari segi hukum positif (*qadha'*); hukum menunaikan janji adalah dianjurkan dan termasuk dari pada akhlak mulia. Pihak yang berjanji kepada pihak lain untuk membeli sesuatu, *qardh*, atau menghibahkan sesuatu tidak dapat dipaksa secara hukum untuk memenuhi janjinya; tetapi yang bersangkutan dianjurkan oleh agama untuk memenuhi janjinya; alasannya adalah QS al-Shaf (61): 2-3; yaitu termasuk dosa besar bagi orang yang mengatakan sesuatu kepada pihak lain tapi yang bersangkutan tidak melaksanakannya; dan hadits riwayat Imam Bukhari dan Imam Muslim dari Abu Hurairah tentang ciri-ciri munafik; di antaranya adalah pihak yang ingkar janji (Zuhaili, 2006; Sarkhasi, 1986).

Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri merincikan pendapat ulama yang berpendapat bahwa hukum memenuhi janji adalah sunah (bukan wajib) sebagai berikut (Amuri, 2004):

1. Imam al-Syarakhsi (ulama Hanafiah) menjelaskan bahwa janji yang tidak *mu'allaq* dengan syarat atau sebab tidak bersifat *mulzim* (mengikat); hukum memenuhi janji yang bersifat mutlak adalah sunah (dianjurkan);

2. Ibn Abidin (ulama Hanafiah) menjelaskan bahwa janji berifat tidak mulzim sehingga secara hukum tidak mengikat; akan tetapi, menepati janji termasuk perbuatan yang terbaik;
3. Syekh 'Ilyas dan Ibn Rusyd (ulama Malikiah) berpendapat bahwa janji bersifat tidak *mulzim* dan di kalangan ulama (Malikiah) tidak ada ikhtilaf tentang dianjurkannya (bukan wajib) memenuhi janji;
4. Imam al-Nawawi (ulama Syafi'iah) menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat tentang sifat janji dan hukum memenuhinya. Imam Abu Hanifah dan Imam al-Syafi'i (serta jumhur ulama) berpendapat bahwa janji bersifat tidak mulzim; hukum menunaikannya adalah dianjurkan; hukum menyalahi janji adalah makruh dan pengingkar janji tidak berdosa. Sedangkan ulama lainnya berpendapat bahwa hukum memenuhi janji adalah wajib; janji bersifat *mulzim*;
5. Ibn 'Allan (ulama Syafi'iah) berpendapat bahwa hukum memenuhi janji adalah sunah (mandub), bukan wajib.
6. Ibn Hajar (ulama Syafi'iah) dengan mengutif pendapat al-Muhallab berpendapat bahwa hukum memenuhi janji adalah diperintahkan dan dianjurkan, bukan wajib.
7. Imam al-Buhuti (ulama Hanabilah) berpendapat bahwa janji berifat tidak mulzim dan hukum menunaikannya tidak wajib sebagaimana dijelaskan oleh Imam Ahmad Ibn Hanbal yang mempersamakan hukum janji dengan hukum hibah sebelum *qabdh*;
8. Imam Ibn Hazm (ulama Zhahiriah) berpenadapat bahwa hukum ingkar janji adalah makruh; dan memenuhi janji termasuk akhlak mulia baik syarat yang dijanjikan telah terpenuhi atau belum.

Ulama yang berpendapat bahwa hukum memenuhi janji termasuk wajib secara mutlak adalah Sa'id Ibn Umar, Ibn Syubrumah, Ibn al-Syath al-Maliki, Ibn al-Arabi, Ishaq Ibn Rahawaih, al-Ghazali, dan al-Jashash. Pendapat mereka dirincikan oleh Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri sebagai berikut (Amuri, 2004):

1. Sa'id Ibn Umar sebagai diriwayatkan oleh imam al-Bukhari berpendapat bahwa hukum memenuhi janji adalah wajib.

2. Ibn Syubrumah dan Ibn Rusyd berpendapat bahwa semua janji bersifat mengikat sehingga harus dipenuhi oleh pihak yang berjanji dan pihak yang berjanji dapat dipaksa untuk menunaikannya.
3. Ibn al-Syath al-Maliki (Qasim Ibn Abd Allah) berpendapat bahwa janji bersifat mengikat sehingga hukum memenuhinya adalah wajib secara mutlak.
4. Muhammad Abd Allah Ibn al-'Arabi berpendapat bahwa pendapat yang shahih adalah pendapat yang menyatakan bahwa setiap janji wajib dipenuhi dalam setiap keadaan kecuali adanya *udzur*.
5. Imam Muhammad al-Ghazali berpendapat bahwa janji wajib dipenuhi kecuali ada *udzur*;
6. Imam Abu Bakr al-Razi al-Jashash dalam menafsirkan QS al-Shaf: 2, menjelaskan bahwa setiap janji wajib dipenuhi; karena berkata (berjanji) tanpa amal (realisasi) termasuk perbuatan tercela yang dilarang Allah.

Di antara argumen yang menyatakan bahwa hukum memenuhi janji itu wajib secara hukum (*qadhâ'iyan*) adalah QS al-Shaf: 2-3; Imam al-Qurafi menjelaskan bahwa ingkar janji berarti ingkar terhadap QS al-Shaf: 2-3; hadits yang menyatakan bahwa ingkar janji terlarang dan termasuk tanda munafiq; dan hadits riwayat Ali Ibn Abi Thalib dan Ibn Mas'ud ra yang menyatakan bahwa Rasul Saw bersabda: "janji adalah hutang;" dan utang wajib dibayar.

Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri juga menginformasikan mengenai kritik terhadap adillah yang digunakan oleh ulama yang menetapkan wajibnya hukum memenuhi janji; yaitu:

1. QS al-Shaf: 2-3 seperti dijelaskan oleh Imam Qatadah dan Imam Dhahak, merupakan ayat yang menjelaskan tentang jihad bagi suatu kaum; di antara mereka ada yang mengajak berjihad tapi ia sendiri tidak melakukannya; oleh karena itu, ayat tersebut hanya berlaku bagi kaum tersebut; sedangkan Ibn Hazm berpendapat bahwa QS al-Shaf: 2-3 berkaitan dengan hal-hal yang diwajibkan seperti berjanji untuk menunaikan kewajiban; pendapat Ibn Hazm sesuai dengan kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-*

lafzh la bi khushush al-sabab. Oleh karena itu, yang harus dijadikan *'ibrah* adalah keumuman lafazh (Khalaf, 1987).

2. Ulama menolak hadits tentang munafiq dihubungkan dengan hukum memenuhi janji; mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dalam hadits tersebut adalah munafik *khâlish*, yaitu pernyataan dan sikap yang memperlihatkan diri memeluk agama Islam serta menyembunyikan kekufuran sehingga mereka akan ditempatkan di neraka; oleh karena itu, Jumhur ulama menilai bahwa hadits ini tidak berhubungan dengan hukum wajibnya memenuhi janji (Amuri, 2004).
3. Hadits yang menyatakan bahwa janji adalah hutang (*al-'idah dain*) yang diriwayatkan dari Ali Ibn Abi Thalib dan Ibn Mas'ud termasuk hadits *dha'if* yang tidak dapat dijadikan dalil; adapun hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah yang diantara rawinya terdapat Ibn Syihab; Ibn Syihab masih di bawah umur ketika Abu Hurairah wafat sehingga tidak mendengarnya langsung dari Abu Hurairah; oleh karena itu, Ibn Hazm menjelaskan bahwa hadits tersebut tertolak sehingga tidak dapat dijadikan dalil.

Abd al-Sattar Abu Ghadah menjelaskan mengenai *ta'liq* dan menjelaskan perbedaan antara konsep *ta'liq* dengan konsep *mudhaf*. *Mudhaf* secara bahasa sepadan dengan kata *isnad* yang berarti waktu efektivitas akad tidak berbarengan dengan waktu akad dilakukan; pada umumnya waktu akad bersamaan dengan waktu efektifnya akad. Akad *mudhaf* berarti akad yang efektif keberlakuan pada masa yang akan datang. Sedangkan *mu'allaq* berarti menghubungkan akad dengan sebab atau syarat tertentu (Fidad, t.th); *ta'liq* terdapat pada bagian internal akad, sedangkan syarat berada pada bagian eksternal akad (Abu Ghadah, t.th). Syarat dibedakan menjadi dua: syarat *syar'i,* dan syarat *ja'li*; dan syarat *ja'li* dibedakan menjadi tiga: syarat *taqyidiyah*, syarat *idhafiyah*, dan syarat *ta'liqiyyah* (Abu Ghadah, t.th.).

Ulama Hanafiah menetapkan bahwa hukum memenuhi janji bersyarat wajib hukumnya apabila syarat-syaratnya terpenuhi karena janji tersebut bersifat mengikat. Ibn Rusyd berpendapat bahwa janji bersyarat bersifat mengikat secara hukum; Negara

dapat memaksa pihak yang berjanji untuk memenuhi janji bersyarat apabila syarat-syaratnya telah terpenuhi apabila yang bersangkutan tidak melaksanakan janji secara sukarela (Amuri, 2004).

Imam Malik, Imam Sahnun, Imam al-Qurafi, Imam al-Lakhmi, dan Ibn Qasim berpendapat bahwa hukum memenuhi janji bersyarat adalah wajib apabila syarat-syarat yang ditetapkan telah terpenuhi; alasannya adalah pencegahan akan timbulnya kemudharatan (*daf' al-dharar*) (Anas, t.th; Amuri, 2004).

Argumen ulama yang berpendapat bahwa wajibnya memenuhi janji bersyarat dan Negara dapat memaksanaya apabila yang bersangkutan tidak memenuhi janjinya secara sukarela, adalah *daf' al-dharar,* menghindari ketidakpastian (*gharar*) (Daradkah, 1973; Dharir, 1993), dan pihak yang berjanji terikat dengan janji yang dibuatnya (Amuri, 2004).

Dalam keputusan Majma' al-Fiqh al-Islami, janji dibedakan menjadi dua; yaitu janji dari satu pihak (pernyataan sepihak [*wa'd*]) dan saling berjanji (dua pihak saling berjanji [*muwa'adah*]). Janji sepihak boleh bersifat *mulzim* (wajib untuk ditunaikan); sedangkan *muwa'adah* tidak dapat di-*mulzim*-kan karena mirip dengan akad yang bersifat *mustaqbal* (*musyabihah li al-'aqd al-mudhaf ila al-mustaqbal*). Akan tetapi, Muhammad Taqi Utsmani menyatakan terdapat kebutuhan nyata (*al-hajah*) untuk me-*mulzim*-kan *muwa'adah* terutama transaksi antarnegara (bilateral) dan internasional, serta penerbitan surat berharga ('Utsmani, 2015).

Dalam fatwa DSN-MUI Nomor 85/DSN-MUI/XII/2012 tentang Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah diputuskan dan/atau ditetapkan bahwa janji dalam transaksi keuangan dan bisnis syariah bersifat *mulzim* dan wajib dipenuhi pihak yang berjanji (*wa'id*) dengan ketentuan bahwa: *pertama*, pihak yang berjanji cakap hukum dan memiliki kemampuan dan kewenangan untuk mewujudkan apa yang dijanjikan; dan *kedua*, janji harus dilakukan secara tertulis, dikaitkan dengan sesuatu (syarat) yang tidak bertentangan dengan syariah, dan telah dilaksanakan apa yang dijanjikan.

Dari segi ilmu fikih *mu'amalah maliyyah*, keputusan fatwa Nomor 85/DSN-MUI/XII/2012 sejalan dengan pendapat ulama Hanafiah, Imam Malik, Imam Sahnun, Ibn Rusyd, Imam al-Qurafi, Imam al-Lakhmi, dan Ibn Qasim dengan pertimbangan kepastian secara hukum sehingga terhindar dari *gharar* (ketidakpastian) dan sebagai ikhtiar untuk mencegah terjadinya sengketa (*daf' al-dharar*).

Sekema *wa'd* dan *muwa'adah* antara lain terdapat dalam fatwa-fatwa DSN-MUI berikut:

1. Fatwa DSN-MUI Nomor 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqishah; dalam fatwa ini LKS berjanji akan menjual porsi modal miliknya kepada nasabah secara bertahap; dan nasabah berjanji akan membeli porsi modal milik LKS kepada nasabah secara bertahap. Saling berjanji dalam hal ini bukan akad; karena saling berjanji dilakukan dalam rangka melakukan akad jual-beli porsi modal milik LKS di masa yang akan datang.
2. Fatwa DSN-MUI Nomor 27/DSN-MUI/III/2002 tentang al-Ijarah al-Muntahiyyah bi al-Tamlik; dalam fatwa ini LKS berjanji akan menjual *mahall al-manfa'ah* kepada nasabah jika kewajiban yang timbul karena akad ijarah sudah dibayar penuh oleh nasabah; dan nasabah juga berjanji akan membeli *mahall al-manfa'ah* milik LKS jika kewajibannya yang timbul karena akad ijrah sudah dibayar penuh; atau LKS berjanji akan menghibahkan *mahall al-manfa'ah* kepada nasabah jika kewajiban yang timbul karena akad ijarah sudah dibayar penuh oleh nasabah.
3. Fatwa DSN-MUI Nomor 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual-Beli Mata Uang (*Sharf*); dalam fatwa ini terdapat terdapat ketentuan bahwa transaksi *forward* hukumnya haram kecuali mekanisme *forward agreement;* yaitu para pihak saling berjanji untuk melakukan jual-beli mata uang (*bai' al-sharf*) yang akan dilakukan di masa yang akan datang. Fatwa ini juga berhubungan dengan fatwa DSN-MUI Nomor 96/DSN-MUI/IV/2015 tentang Transaksi Lindung Nilai Syariah (*al-Tahawwuth al-Islami/Islamic Hedging*) atas Nilai Tukar; dalam

fatwa ini terdapat ketentuan saling berjanji (*muwa'adah*) untuk melakukan transaksi secara spot di masa depan dengan menyepakati mata uang yang diperjual-belikan, jumlah nomimal, nilai tukar atau perhitungan nilai tukar (formula), dan waktu pelaksanaan transaksi, baik lindung nilai yang menggunakan skema *'aqd al-tahawuth al-basith* (sederhana) maupun *'aqd al-tahawuth al-murakkab* (dengan alur transaksi *spot*, *forward agreement* yang diikuti transaksi *spot*).

Jika *muwa'adah* dalam akad *musyarakah mutanaqishah* diabaikan oleh LKS dan nasabah, berarti tidak terjadi jual-beli porsi modal LKS, maka tidak akan terjadi pengurangan porsi modal milik LKS dan dengan sendirinya akad tersaebut kehilangan ciri khususnya, yaitu berkurangnya porsi modal LKS karena pembelian bertahap yang dilakukan oleh nasabah. Begitu juga jika LKS tidak mau menghibahkan *mahall al-manfa'ah* kepada nasabah (dalam akad IMBT) karena janjinya diyakini tidak *mulzim*, maka diduga atau patut diduga nasabah kecewa yang akan melahirkan sengketa (*niza'*) antara LKS dengan nasabah. Begitu juga jika *muwa'adah* tidak dilaksanakan oleh para pihak untuk transaksi *spot* melalui *forward agreemen* dan lindung nilai (*tahawuth-islami*), maka pihak yang akan membeli mata uang asing berpotensi tidak dapat menunaikan kewajibannya dalam mata uang yang diperlukannya. Dengan demikian, fatwa DSN-MUI terkait *wa'd mulzim* merupakan ikhtiar DSN-MUI yang didasari pada prinsip *sadd al-dzari'ah*, yaitu menghindari kesulitan (*daf' al-dharar*) termasuk menghindari sengketa (*daf' al-niza'*), dan menghindari ketidakpastian (*daf' al-gharar*) dalam rangka mewujudkan kemashlahatan (*mashlahah* [*dar' al-mafasid wa jalb al-mashalih*]).

H. Penutup

Sebagai lembaga yang mendapat amanah untuk merumuskan dan menetapkan prinsip syariah yang menjadi pedoman kegiatan usaha di lembaga keuangan, ekonomi, dan bisnis, DSN-MUI dituntut untuk berusaha maksimal dalam melaksanakan amanah tersebut, termasuk menemukan *makharij* (solusi hukum) dari persoalan nyata yang dihadapi pelaku usaha

dan otoritas-regulator. Meskipun secara individu, pengurus DSN-MUI belum mencapai derajat mujtahid, tapi karena tuntutan nyata dari mustafti dan dengan memperhatikan kecukupan syarat-syarat mujtihid pada keseluruhan anggota Badang Pengurus DSN-MUI, DSN-MUI melakukan *istinbath al-ahkam* secara *intiqa'i* dengan pendekatan *ma'qulat al-ma'na* serta mempertimbangkan kemashlahatan. DSN-MUI dalam berfatwa mengikuti pendapat ulama tertentu hanya dilakukan setelah melewati proses nalar-rasional dalam rangka memperoleh kemashlahatan nyata guna menumbuhkembangkan ekonomi syariah; yakni DSN-MUI memilih pendapat ulama yang paling mudah dilaksanakan selama tidak melanggar rambu-rambu syariah.

Di antara metode *istinbath al-ahkam* yang direalisasikan DSN-MUI adalah *al-jam' wa al-tawfiq*. Jumhur ulama yang mengharamkan denda (*gharamah-maliyyah*) karena dianggap sebagai bagian dari riba; sementara Abu Yusuf (Hanafiah) membolehkan denda sebagai implementasi dari hadits yang menyatakan bahwa pihak yang ingkar janji boleh diambil hartanya. DSN-MUI membolehkan denda (terlihat sejalan dengan pendapat Abu Yusuf) tapi dana denda yang diterima LKS tidak boleh diakui sebagai pendapatan (terlihat sejalan dengan pendapat jumhur ulama). Keputusan fatwa DSN-MUI yang membolehkan denda merupakan solusi bagi LKS dalam menghadapi nasabah yang kurang disiplin dalam menunaikan akad.

Dalam merealisasikan kaidah *al-hukm yaduru ma'a 'illatih wajud[an] wa 'adam[an]*, DSN-MUI memiliki pandangan sendiri terkait hukum jual-beli emas secara tidak tunai. Ulama kontemporer-global pada umumnya masih mengharamkan jual-beli emas secara tidak tunai karena uang di masa lalu terbuat dari emas yang menjadi standar harga, dan hingga saat ini mereka masih berpandangan bahwa emas adalah mata uang, meski masyarakat tidak menggunakannya sebagai mata uang.

Hadits yang menentukan emas dan perak jika diperjualbelikan harus dilakukan secara tunai dan kuantitasnya harus sama memiliki *'illah* hukum; *'llah* dari ketentuan tersebut – menurut pendapat sebagian ulama, bahkan boleh dipandang

sebagai pendapat yang *rajih*-- adalah bahwa emas dalam hadits tersebut berkedudukan sebagai uang (*nuqud*) atau standar harga (*tsamaniyyah*). DSN-MUI berpandangan bahwa uang adalah sesuatu yang diterima oleh masyarakat sebagai alat bayar dan diterbitkan oleh lembaga yang memiliki otoritas untuk menerbitkan mata uang, seperti bank sentral; dan uang tidak harus terbuat dari bahan emas atau perak, karena tidak ada dalil qath'i, baik *tsubut* maupun *dalalah*-nya yang mengharuskan demikian.

Oleh karena saat ini masyarakat dunia tidak lagi memperlakukan emas sebagai mata uang, yang berarti bahwa *'illat* hukum bagi ketentuan jual beli emas dan perak sebagaimana disebutkan dalam hadits sudah hilang, DSN-MUI memfatwakan boleh jual-beli emas secara tidak tunai, karena *mabi'* (adalah emas) tidak lagi berkedudukan sebagai mata uang. Fatwa ini tidak bertentangan juga dengan makna tekstual hadits, karena emas dibayar dengan uang yang tidak terbuat dari emas dan/atau berhubungan dengan emas. Fatwa DSN-MUI terkait bolehnya jual-beli emas secara tidak tunai merupakan bukti kemandirian DSN-MUI dalam berfatwa.

Bukti lain yang menunjukkan kemandirian DSN-MUI dalam berfatwa adalah terbitnya fatwa tentang *muwa'adah* (saling berjanji) yang bersifat *mulzim* (wajib dilakukan). Ulama global sampai sekarang berpandangan bahwa *muwa'adah* sama dengan akad; oleh karena itu, mereka menolak penggunaan istilah dan praktik *muwa'adah*.

DSN-MUI dalam memfatwakan produk LKS yang multiakad (*'uqud-murakkabah*) menyertakan *wa'd* (janji/komitmen) sebagai bagian dari skema multiakad. Dalam fatwa MMQ terdapat janji jual (dari LKS) dan janji beli (dari nasabah) untuk melakukan jual-beli *musya'* di masa yang akan datang yang dilakukan bertahap (disebut dengan istilah *al-bai' al-tadriji*). Dalam fatwa IMBT juga terdapat janji untuk melakukan jual-beli atau hibah dalam hal syarat-syaratnya telah terpenuhi. Karena *wa'd* dalam fatwa DSN-MUI merupakan *wa'd* untuk melakukan akad di masa yang akan datang, maka *wa'd* atau *muwa'adah* tersebut tidak sama dengan akad.

Ulama kontemporer pada umumnya menolak *wa'd mulzim* karena *wa'd mulzim* dianggap sama dengan akad. DSN-MUI berpandangan bahwa *wa'd mulzim* tidak sama dengan akad, karena *wa'd mulzim* sejatinya merupakan kewajiban untuk merealisasikan *wa'd* (komitmen), yaitu melakukan akad di masa yang akan datang. DSN-MUI berpandangan bahwa *muwa'adah* tidak sama dengan akad karena masing-masing akad memiliki akibat hukum umum dan khusus; sementara *muwa'adah* tidak melahirkan akibat hukum akad; dan DSN-MUI menyatakan bahwa janji bersyarat bersifat *mulzim* semata-mata mempertimbangkan kemashlatan, yaitu kepastian hukum bagi pihak-pihak yang bertransaksi di LKS.

Daftar Pustaka

'Abd al-Salam al-Silmi, Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam.* Kairo: Mathba'ah al-Istiqamah.

'Abdullah, al-Syeikh Hasan Mahmud. 2008. *Masyakil al-Mu'amalat al-Maliyyah baina al-Syar' wa al-'Urf.* Beirut: Dar al-Hadi.

'Athiyyah Ramadhan, 'Athiyyah 'Adlan. 2007. *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Munazhzhmah li al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Islamiyyah wa Dauruha fi Taujih al-Nazhm al-Mu'ashirah.* Iskandariyyah: Dar al-Aiman.

'Audah, Jasir. 2012. *Maqashid al-Syari'ah ka Falsafah li al-tasyri' al-Islami: Ru'yah Manzhumiyyah.* Herndon-USA: The International Institute of Islamic Thought.

'Awadhi, Rif'at al-Sayyid al-. 2013. *al-Wasathiyyah al-Iqtishadiyyah fi al-Islam.* Kairo: Dar al-Salam.

'Rahardjo, Sutjipto. 1983. *Bunuk bi la Fawa'id*. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum,* Jakarta: Rajawali.

'Utsaimin, Muhammad Ibn Shalih al-'. 1422 H. *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah.* Iskandariyyah: Dar al-Bashirah.

'Utsmani, Muhammad Taqi al-. 2015. *Fiqh al-Buyu' 'ala Mdzahib al-Arba'ah ma'a Tathbiqathih al-Mu'ashirah Muqaran bi al-Qawanin al-Wadh'iyyah.* Karachi: Maktabah Ma'arif al-Qur'an.

Amin al-Dharir, Al-Shadiq Muhammad al-. 1993. *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami: al-Daurah al-Tsaminah.* Brunei Darussalam: Majma' al-Fiqh al-Islami.

Amuri, Mahmud Fahd Ahmad al-. 2004. *al-Wa'd al-Mulzim fi Shiyagh al-Tamwil al-Masharifi al-Islami.* Yordan: Kuliyah Syari'ah dan Dirasah Islam Uiniversitas Yordan.

Anas, Malik Ibn. 2004. *al-Mudawanah al-Kubra.* Beirut: Dar al-Fikr.

Audah, Jasir. 2012. *Maqashid al-Syari'ah ka Falsafah li al-tasyri' al-Islami: Ru'yah Manzhumiyyah.* Herndon-USA: The International Institute of Islamic Thought.

Ayub, al-Syeikh Hasan. 2003. *Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah.* Kairo: Dar al-Salam.

Daradkah, Yasin Ahmad Ibrahim. 1973. *Nazhariyat al-Gharar fi al-Syari'ah al-Islamiyah: Dirasah Muqaranah.* Kairo: Jami'ah al-Azhar.

Dharir, al-Shadiq Muhammad al-Amin al-. 1993. *al-Gharar fi al-'Uqud wa Atsaruhu fi al-Tatbiqath al-Mu'ashirah.* Saudi Arabia: al-Ma'had al-Islami li al-Buhuts wa al-Tadrib.

Fidad, Al-'Iyasyi. t.th. *al-Ta'liq fi al-'Uqud ma'a al-Isyarah ila ba'dh al-Tathbiqat al-Mu'ashirah.* Jedah: al-Ma'had al-Islami li al-Buhuts wa al-Tadrib al-Bunk al-Islami li al-Tanmiyyah.

Ghadah, Abd al-Satar Abu. t.th. *al-Ta'liq fi al-'Uqud al-Mu'awadhat* . t.t: t.pn.

Ghuryani, 'Abd al-Rahman al-. 2002. *Ahkam al-Mu'amalat al-Maliyyah fi al-Fiqh al-Islami.* Toroblus: al-Jami'ah al-Maftuhah.

Haidar, 'Ali. 1991. *Durar al-Hukkam Syarh Majallat al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Hammad, Nazih. 2001. *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah fi al-Mal wa al-Iqtishad.* Damaskus: Dar al-Qalam.

Hasbi, Rusli. 2019. *Ara' al-Shahabah Radhiya Allah 'anh fi Sadd al-Dzari'ah wa Dauruha fi Bina' al-Fiqh al-Islami al-Mu'ashir.* Jakarta: Mu'assah Ihya' Qalb Salim.

Hosen, Ibrahim. 1981. "*Ukhuwwah Islamiyyah Jangan Menjadi Retak Dikarenakan Masalah Khilafiyyah*". Jakarta: Perpustakaan IAIN Syarif Hidayatullah.

Khadimi, Nur al-Din Mukhtar al-. 2003. *al-Maqashid al-Syari'ah.* Riyadh: Kunuz Isybiliyya'.

Khalaf, Abd al-Wahab. 1987. *'Ilm Ushul al-Fiqh.* Kairo: Dar al-Qalam.

Kukasal, Isma'il. 2000. *Taghayyur al-Ahkam fi al-Syari'ah al-Islamiyyah.* Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Mani', Abdullah Ibn Sulaiman al-. 1996. *Buhuts fi al-Iqtishad al-Islami.* Mekah: al-Maktab al-Islami.

Marshall, Alfred. 1977. *Principles of Economics.* New York: The Macmillan Press.

Matruk, Umar Ibn Abd al-Aziz al-. *al-Riba wa al-Mu`amalat al-Mashrafiyyah fi Nazhar al-Syari`ah al-Islamiyyah.* t.t: Dar al-`Asimah.

Mishri, Rafiq Yunus al-. 2007. *Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah.* Damaskus: Dar al-Qalam.

Mishri, Rafiq Yunus al-. 2009. *Buhuts fi Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah.* Damaskus: Dar al-Maktabi.

Mishri, Rafiq Yunus al-. 2012. *Madza Fa'ala al-Iqtishadiyun al-Muslimun.* Damaskus: Dar al-Maktabi.

Mubyarto. 1989. *Pengantar Ekonomi Pertanian.* Jakarta: LP3ES.

Muhammad al-Syaukani, Muhammad Ibn 'Ali Ibn. 1347 H*. Nail al-Authar Syarh Muntaqa al-Akhbar min Ahadits Sayyid al-Akhyar.* Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.

Muhammad, 'Ali Jumu'ah, dkk. 2009. *Mausu'ah Fatawa al-Mu'amalat al-Maliyyah.* Kairo: Dar al-Salam.

Muhammad, Bushar. 2006. *Pokok-Pokok Hukum Adat.* Jakarta: PT Pradnya Paramita.

Nadawi, 'Ali Ahmad al-. 1994. *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: Mafhumuha wa Nasy'atuha wa Tathawwuruha wa Dirasah Mu'alifatiha wa Adillatuha wa Muhimmatuha wa Tathbiqatuha.* Damaskus: Dar al-Qalam.

Nadawi, Ali Ahmad al-. 1999. *Mausu'ah al-Qawaid wa al-Dhawabith al-Fiqhiyyah.* tt: Dar Alam al-Ma'rifah.

Qal'ah Ji, Muhammad Rawas. 1999. *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi Dhau' al-Fiqh wa al-Syari'ah.* Beirut: Dar al-Nafa'is.

Qardhawi, Yusuf. 1985. *alIjtihad fi al-Syariat al-Islamiyat ma'a Nazharatin Tahliliyyat fi al-Ijtihad al-Mu'ashir,* Kuwait: Dar al-Qalam.

Rusli, Rusli. 1999. *Konsep Ijtihad al-Syaukani,* Jakarta: Logos.

Sabiq, al-Sayyid. 1983. *Fiqh al-Sunah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Sarkhasi, Muhammad Ahmad al-. 1986. *al-Mabsuth.* Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Soekanto, Soerjono. 2020. *Hukum Adat Indonesia.* Depok: Rajawali Pres.

Soekanto. 1981. *Menuju Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat.* Jakarta: Pradnya Paramita.

Sulaiman, 'Abd al-Wahab Ibrahim Abu. 2011. *Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Haditsah ma'a Muqaddimat Mumahidat wa Qararat.* KSA: Maktabah al-Rusyd.

Sulthan, Shalih Muhammad al-. 1418 H. *al-Riba: 'Illatuhu wa Dhawabithuhu wa Bai' al-Dain.* KSA: Dar Ashda' al-Mujtama'.

Sutedi, Sutedi. 2018. *Peralihan Hak atas Tanah dan Pendaftarannya.* Jakarta: Sinar Grafika.

Syathibi, Abi Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-. 1341 H. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Fikr.

Syaukani, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad al-. 1347 H. *Nail al-Authar Syarh Muntaqa al-Akhbar min Ahadits Sayyid al-Akhyar.* Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.

Syinqithi, Muhammad Mushthafa Abuhu al-. 2001. *Dirasah Syar'iyyah li Ahamm al-'Uqud al-Maliyyah al-Mustahdatsah.* KSA: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikkam.

Syubair, Muhammad Utsman. 2009. *al-Madkhal ila Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah: al-Mal al-Milkiyyah al-'Aqd.* Ardan: Dar al-Nafa'is.

Turabi, Hasan al-. 1980. *Tajdid Ushul al-Fiqh al-Islami.* Khurthum: Maktabah Dar al-Fikr.

Za'tari, Al-Syeikh 'Ala' al-Din al-. 2010. *Fiqh al-Mu'amalat al-Maliyyah: Shiyaghah Jadidah wa Amtsilah Mu'ashirah.* Damaskus: Dar al-'Ashma'.

Zahrah, Muhammad Abu. 1970. *Buhuts fi al-Riba.* Mesir: Dar al-Buhuts al-`Ilmiyyah.

Zaid, Washfi 'Asyur Abu. 2009. *al-Muhawalat al-Tajdidiyyah al-Mu'ashirah fi Ushul al-Fiqh: Dirasah Tahliliyyah.* Mesir: Shaut a-Qalam al-'Arabi.

Zuhaili, Wahbah al-. 2002. *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'ashirah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Zuhaili, Wahbah al-. 2006. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh.* Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir.

Biografi

Prof. Dr. K.H. Hasanudin, M.Ag.

Hasanudin lahir di Cirebon 4 Maret 1961. Panggilan kesayangan waktu kecil "Diding". Masyarakat sekitar memanggilnya sampai sekarang dengan sebutan "Kang Diding" atau "Mang Diding".; Diding lahir dari Ibu yang bernama Hj. Husniah sebagai pasangan dari Abah K.H. Syatori, kiai kampung yang pernah nyantri di Pondok Pesantren Dongkol, Cirebon, Jawa Barat; di Pondok Pesantren Karangmalang Ketanggungan Brebes di bawah asuhan K.H. Djazuli; dan di Pondok Pesantren Jaga Satru Cirebon, Jawa Barat. Atas dasar bekal didikan yang diterima guru-gurunya di pesantren, K.H. Syatori mendirikan Pesantren Miftahul Ulum Hilaliyah di Desa Durajaya, Kec. Greged, Kab. Cirebon, Jawa Barat. Diding merupakan anak pertama dari enam bersaudara (Nur Hayati, Nurrohmatillah, Imas Masrifah, Dadah Widaningsih Nilna Rusyda, dan Euis Nurlailati).

Sejak kecil hingga tahun 1977, Diding belajar agama dari orang tuanya, pada pagi hari sekolah di SDN Durajaya, sedangkan pada sore dan malam hari belajar ngaji di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Hilaliyah, Durajaya Beber Cirebon yang didirikan oleh abahnya sendiri.

Berguru kepada Kiai-kiai Pesantren

Atas dorongan dari abahnya, Diding melanjutkan belajar agama di Pondok Pesantren APIK Kauman Kaliwungu Kendal Jateng (1977-1981) di bawah asuhan KH. Humaidulloh Irfan dan KH. Asror Ridwan, serta KH. Dimyati Rois yang saat itu menjadi Kepala Pondok Pesantren APIK. Selain itu juga belajar klasikal di madrasah setingkat SLTA 6 tahun yang diselenggarakan oleh Pondok Pesantren APIK.

Kepada KH. Dimyati Rois, Diding banyak menimba ilmu, baik secara individual langsung (mengingat kamar Diding berdekatan dengan kamar KH. Dimyati Rois, dan Diding pun berkhidmah kepada KH. Dimyati), maupun dalam Pengajian Pasaran yang rutin dilaksanakan setiap bulan Maulid dan bulan Ramadlan.

Pada tahun 1981-1986 melanjutkan mondok di Pondok Pesantren HM Lirboyo Kediri Jatim di bawah asuhan KH. Mahrus Ali, sekaligus kuliah di Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Tribhakti (UIT) Kediri; dan memperoleh ijazah Sarjana Muda (BA) tahun 1985;

Pada tahun 1986 merantau ke Jakarta untuk mengikuti kuliah lanjutan di Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN; kini UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan memperoleh ijazah Sarjana (Drs) pada tahun 1989.

Setelah memperoleh ijazah sarjana, Diding melanjutkan pendidikan Magister Agama (S2) Pengkajian Islam (Konsentrasi Syari'ah), pada Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN; kini UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, lulus pada tahun 1997; dan Doktor (S3) Pengkajian Islam (Konsentrasi Syari'ah), Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, lulus pada tahun 2008.

Aktifitas yang dilakukan Diding di dunia akademik adalah mengajar pada Fakultas Syariah UIN Jakarta (sejak tahun 1989) dan mengajar di pondok pesantren Darul Mukhlisin Cibinong Gunung Sindur, Bogor. Pada waktu bersamaan, Diding juga berperan sebagai editor pada Penerbit Litera AntarNusa, yang dipimpin oleh Ali Audah (14 Juli 1924 – 20 Juni 2017), seorang penerjemah masyhur dan sastrawan yang tinggal di Bogor. Di antara hasil editannya yang dilakukan Diding adalah Buku Konkordasi Al-Qur'an karya Ali Audah dan buku Studi-Studi Al-Quran terjemahan dari Ulum Al-Qur'an karya Manna' al-Qaththan.

Pertemuan dengan KH Ibrahim Hosen

Suatu ketika Diding membaca buku *Ma Huwa al-Maisir* karya Prof. Dr. KH Ibrahim Hosen. Setelah membacanya, Diding terkagum-kagum terhadap kajian buku tersebut karena pembahasannya menggunakan ushul fikih yang luar biasa. Terbesit hatinya keinginan yang dalam untuk bertemu dan belajar kepada beliau, namun tidak ada keberanian karena melihat posisi beliau saat itu menjabat sebagai Rektor IIQ dan Ketua MUI yang merangkap Ketua Komisi Fatwa MUI.

Qadarullah, pada tahun 1992 teman satu kamar bernama Amin Anwar sebagai seorang wartawan hendak mewawancarai calon legistaitf DPR pusat dari Aceh bernama Ibrahim Husen. Amin Anwar mengira nama caleg tersebut adalah rektor IIQ yang bernama Ibrahim Hosen, sehingga minta waktu dan datang untuk wawancara menanyakan latarbelakang kenapa menjadi caleg DPR. Namun ternyata salah, yang menjadi calon adalah temennya beliau yang namanya mirip banget.

Pada kesempatan itu, Amin Anwar menyampaikan kepada KH. Ibrahim Hosen, ada teman yang berkeinginan belajar kepada beliau tentang fikih dan ushul fikih. Lalu ditanyakan siapa namanya dan dari mana pendidikannya. Dijelaskan namanya Hasanudin, lulusan pesentren dan saat ini ngajar di fakultas syariah IAIN Syahid. Menurut Amin Anwar, Kiai Ibrahim Hosen manggut-manggut, lalu untuk meyakinkan beliau memanggil putranya Nadirsyah (yang pada saat itu sedang kuliah di fakultas syariah) dan bertanya apakah kenal dengan nama Hasanudin? Nadirsyah menjawab mengenalnya dan sekarang ia dosen Nadirsyah. Setelah itu, kiai Ibrahim Hosen meminta kepada Amin Anwar agar Hasanudin menemuinya di rumah atau di kantor IIQ. Saat bertemu, Kiai Ibrahim meminta Diding untuk menjadi sekretaris pribadi (Sespri) Rektor IIQ. Sejak itulah, Hasanudin selalu mendampingi Kiai Ibrahim Hosen, baik ketika mengajar di IIQ maupun ketika di Komisi Fatwa MUI, bahkan sering diminta untuk mengetik makalah yang akan disajikan di beberapa seminar.

Pengalaman Berkhidmah/Kerja

Di samping sebagai dosen di UIN Jakarta dan IIQ, karena selalu membersamai Kiai Ibrahim Hosen di Komisi Fatwa, Diding ditunjuk sebagai Sekretaris Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) (1997 - 2010) dan Wakil Ketua Komisi Fatwa MUI (2010-sekarang).

Bersamaan dengan tumbuh kembangnya keuangan syariah, Diding terlibat aktif dari awal pendirian Dewan Syariah Nasional MUI (DSN-MUI) pada tahun 1998 bersama dengan Wakil Ketua Komisi Fatwa pada saat itu, yaitu Prof. Dr. KH Ma'ruf Amin. Peran

Diding di DSN-MUI diawali menduduki jabatan sebagai Wakil Sekretaris Badan Pelaksana Harian (BPH) DSN-MUI (1999- 2015), Wakil Ketua BPH DSN-MUI (2015-2020); dan sebagai Ketua BPH DSN-MUI (2020 – sekarang). Selain di MUI, Diding pernah berkhidmah di PBNU sebagai Wakil Ketua Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU, masa khidmat 2015-2020.

Di industri keuangan syariah Diding terlibat aktif antara lain sebagai Ketua Dewan Pengawas Syariah (DPS) pada Bank Syariah Indonesia (2021 - sekarang), Anggota DPS UUS Bank Danamon tahun 2002 – sekarang; Ketua DPS pada Toyota Astra Finance Service Syariah (2014 - sekarang), Ketua DPS pada PT Trimegah Asset Management (2015 - sekarang), Ketua DPS pada Unit Usaha Syariah PT. Sarana Multigriya Finansial (2018 - sekarang), Ketua dan Anggota DPS PT Bank BNI Syariah (2010 - 2021); Anggota Dewan Standard Akuntansi Syariah (DSAS) Ikatan Ahli Akuntan Indonesia tahun 2012 – 2016; Anggota Tim Kerja KPJKS OJK (2014 - 2016), Anggota Tim Pengembangan Pasar Modal Syariah Bursa Efek Indonesia (BEI), Instruktur pelatihan yang diselenggarakan oleh DSN-MUI dalam bidang perbankan syariah, asuransi syariah, perusahaan pembiayaan syariah, pasar modal syariah, dan koperasi syariah (2015 - sekarang).

Keluarga Diding

Diding dikaruniai empat putra dan satu putri dari pernikahan dengan Hj. Sab'atul Aslamiyah. Putra pertama yang bernama **Sayyid al-Bahr Maulana** telah lulus S1 di IPB Bogor dan S2 di UI Depok serta telah menikah dengan Winda; Putra kedua, **Mufarrihul 'Alam Maulana** sedang menempuh pendidikan S1 di Malang; Putra ketiga, **Muhammad Al-Fayyadh Maulana** telah lulus S1 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan sedang menempuh pendidikan di Universitas al-Azhar Cairo, Mesir; Putra keempat, **Mafaz Hada'iq Maulana** sedang mempersiapkan diri untuk kuliah; dan Putri bungsu, **Ahlan Nafa'is** sedang menempuh pendidikan di pesantren Singosari, Malang.

Setelah menjalankan peran sebagai akademisi di kampus sejak lulus sarjana, dan sekian lama mengabdikan diri di Komisi

Fatwa MUI Pusat dan DSN-MUI, Diding meneruskan perjuangan Abahnya di kampung, yaitu menjadi pengasuh Pondok Pesantren Miftahul Ulum Hilaliyah dengan menambah sistem pendidikan (di samping mengajarkan kitab kuning, didirikan pula pendidikan tingkat menengah [MTs]). Dalam rangka melengkapi pengabdian Abah di kampung, Diding secara rutin setiap hari Kamis malam Jumat Legi, Diding mengajar kitab *al-Hikam li Ibn Atha'illah al-Sakandari* dan kitab *Fath al-Mu'in* karya al-Malibari di Pondok Pesantren yang diasuhnya, yang dihadiri oleh santri, masyarakat dan tokoh-tokoh agama.

Karya Ilmiah : Buku

1. *Perkembangan Akad Musyarakah;* Jakarta: Kencana Media Group, 2012; bersama Jaih Mubarok;
2. *Fikih Muamalah Maliyah, Prinsip-Prinsip Perjanjian,* Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2017; bersama Jaih Mubarok;
3. *Fikih Muamalah Maliyah, Akad Ijarah dan Ju'alah,* Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2017; bersama Jaih Mubarok;
4. *Fikih Muamalah Maliyah, Akad Tabarru',* Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2017; bersama Jaih Mubarok;
5. *Fikih Muamalah Maliyah, Akad Syirkah dan Mudharabah,* Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2017; bersama Jaih Mubarok;
6. *Fikih Muamalah Maliyah, Akad Jual Beli,* Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2017; bersama Jaih Mubarok;
7. *Fikih Muamalah: Dinamika Teori Akad dan Implementasinya dalam Ekonomi Syariah,* Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2016; bersama Oni Sahroni;
8. *Perbandingan Sistem Hukum Civil Law Common dan Hukum Islam tentang Keadaan Memaksa di Lembaga Keuangan Syariah (Studi di Indonesia, Singapura dan Saudi Arabia), 2021* (sertifikat HAKI);

Artikel/Jurnal:

1. *Teori al-Wa'ad dan Implementasinya dalam Regulasi Bisnis Syariah,* Jurnal Aham Vo.12, No.2, Juli 2012;
2. *Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah*, Jurnal Ijtihad, Vol. 13, No.1, 2013;
3. *Fatwa Pembiayaan Pengurusan Haji dan Penerapan Produknya,* Jurnal At-Taradhi, Vol.6, No. 1 Juni, 2015;
4. *Fatwa tentang Hadiah di Lembaga Keuangan Syariah*, Jurnal Miqot Vol.37, No.2, 2018;
5. *Hybrid Contract in Islamic Financial Service,* Jurnal Iqtishad, Vol. 14 No.1, 2022;
6. *Text Authorization in the Development of Sharia Economic Law in Indonesia: Study of Fatwa the National Sharia Council of the Indonesia Ulama Council,* Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah Vol.13 No.2 Tahun 2022;
7. *Islamic Banks: Analysis of the Rules of Fiqh on the Fatwa of the National Sharia Board-Indonesian Ulama Council;* International Journal of Law, Environment, and Natural Resources; INJURLENS*,* Volume 3, Issue 1, April 2023;
8. *Legislation Fatwa on Guarantee Service and It's Impact on Sharia Guarantee Business,* Jurnal Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syariah – Volume 10 No. 2, 2023;
9. *MUI Fatwa's Contribution to Legal Policies Related to Covid-19 Vaccination Regulations, IJSSHR,* International Journal of Social Science And Human Research; Volume 06 Issue 05 May 2023;
10. *Transformation of Down Payment in Sharia Financing in Indonesia Based on Buying and Selling 'Urbūn and Ḥāmish Jiddiyyah,* Jurnal AHKAM - Volume 23, Number 1, 2023;

Sebagian artikel yang dimuat di jurnal ditulis secara mandiri; dan sebagiannya lagi ditulis bersama pihak lain.

UCAPAN TERIMAKASIH

Saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang mendukung karier akademik dan keulamaan, terutama kepada Ketua, Sekretaris, dan Anggota Senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Bapak Rektor, para Wakil Rektor, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Bapak Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Ibu Rektor Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Pimpinan Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI); Kementerian Keuangan RI, Otoritas Jasa Keuangan (OJK); Bank Indonesia (BI); Lembaga Penjamin Simpanan (LPS); Perkumpulan Bank Syariah Indonesia (ASBISINDO); Asosiasi Asuransi Syariah Indonesia (AASI); Islamic Insurance Society (IIS); PT Bank Syariah Indonesia, Tbk; PT Bank Danamon Indonesia Tbk; PT Sarana Multigriya Finansial (Persero); PT. Toyota Astra Financial Services; dan Pusat Riset, Kajian, Publikasi, dan Pengembangan (Riskalikbang) Fatwa DSN-MUI.

Secara khusus, saya sangat berterima kasih kepada kedua orang tua tercinta, Bapak K.H. Syatori (alm) dan Ibu Husniah (almh); kepada istri tercinta Sab'atul Aslamiah dan keluarga saya di Pamulang, Tangerang Selatan; keluarga besar di Durajaya, Greged, Cirebon, Jawa Barat dan keluarga besar di Bangil, Pasuruan, Jawa Timur.

Semua kebaikan berasal dari Allah dan hanya kepada-Nyalah kita pantas berharap. Semoga amal ibadah kita diterima di sisi-Nya. Semoga semua dosa karena kesalahan, kealfaan, dan kekhilafan diampuni Allah SWT. *aamiin*.

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

PEMBARUAN HAK PEREMPUAN DALAM KELUARGA: KEBERANJAKAN DARI FIKIH MAZHAB KE DALAM FIKIH NEGARA DI INDONESIA

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

PEMBARUAN HAK PEREMPUAN DALAM KELUARGA: KEBERANJAKAN DARI FIKIH MAZHAB KE DALAM FIKIH NEGARA DI INDONESIA

Prof. Dr. Hj. Mesraini, S.Ag., S.H., M.Ag.
Guru Besar Ilmu Fikih Munakahat (Hukum Keluarga Islam) dan
Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2023-2027)

A. Pendahuluan

Mereformulasi fikih munakahat tentang hak perempuan dalam perkawinan merupakan langkah strategis dalam memastikan prinsip keadilan dalam hubungan suami-isteri. Sebab, prinsip adil *('al-adl)* merupakan salah satu nilai penting dalam Islam yang mencakup kesetaraan, keadilan, dan keseimbangan guna menciptakan harmoni, kebahagiaan, dan keberlangsungan rumah tangga yang sejahtera. Namun, tidak sedikit interpretasi dalam fikih munakahat yang cenderung memberikan kelebihan tertentu kepada laki-laki sementara pihak perempuan termarginalisasi. Reformulasi ini pada gilirannya berdialektika terutama dalam merumuskan fikih munakahat ke dalam hukum peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Proses legislasi dari fikih munakahat ke dalam peraturan perundang-undangan sebagai hukum positif ini tentu memiliki sumbangan besar dalam menegaskan kepastian hukum publik yang diberlakukan. Ia juga merupakan antitesa dari proses dan agenda menuju negara Islam. Sebab, proses akomodasi fikih munakahat ke dalam regulasi itu didorong oleh kekuatan Islam kultural, di samping mengalami pengujian yang ketat agar sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945.[1] Transformasi fikih munakahat ke dalam legislasi ini kemudian dikenal dengan "fikih negara". Ia menjadi

[1]Abdul Halim, "Membangun Teori Politik Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Ahkam*, Vol. XIII, No.2 Juli 2013, h. 259.

rujukan dalam pemahaman hukum Islam yang diterapkan oleh suatu negara atau pemerintah dalam menjalankan urusan pemerintahannya. Oleh karenanya, menurut R. Michael Freener, ia mencerminkan konfigurasi hukum, otoritas moral, dan kekuasaan negara yang lebih luas dalam konteks tatanan kehidupan global.[2]

Sebagai produk hukum, fikih negara tidaklah stagnan, tetapi terus berkembang dan dinamis mengikuti perkembangan zaman. Kaedah fiqhiyah menyebutkan:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة

"*Perubahan hukum tergantung perubahan zaman dan tempat*."

Oleh karenanya, sudah selayaknya fikih negara terutama yang terkait dengan hak-hak perempuan dalam pernikahan senantiasa direview secara progresif sehingga terjadi keberanjakan yang berarti. Hal demikian dimaksudkan sebagai ikhtiar untuk mencapai keadilan demi terwujudnya kesejahteraan sosial berdasarkan Pancasila.[3] Untuk itu, pidato pengukuhan guru besar ini akan fokus pada sejauh mana keberanjakan fikih mazhab di bidang munakahat ke dalam fikih negara, terutama melalui sejumlah regulasi mulai Undang-Undang hingga surat edaran dari sejumlah Kementerian/lembaga, dalam mengakomodasi hak-hak perempuan dalam kehidupan keluarga.

B. Prinsip Keberanjakan Hukum Keluarga Islam

Terdapat sejumlah prinsip dalam memahami keberanjakan dari fikih munakahat ke dalam fikih negara. Setidaknya, 3 (tiga) prinsip ini menjadi dasar pijakan dalam melihat sejumlah isu hak-hak perempuan dalam hukum keluarga yang didiskusikan dalam naskah pidato ini, yakni prinsip universalitas hukum Islam, keadilan

[2]R. Michael Freener, "Social Engineering Through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh", Brill, Vol 19, Issue 3, 2012, h. 275-311.

[3]Deni Nuryadi, "Teori Hukum Progresif dan Penerapannya di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Hukum DE'JURE: Kajian Ilmiah Hukum,* Vol 1, No. 2, 2016, h. 394–408.

dan kesetaraan laki-laki dan perempuan, dan kepastian hukum. Tentu, selain ketiga prinsip ini terdapat prinsip lain yang dapat dijadikan bagian penting dalam merekonstruksi keberanjakan dari fikih munakahat ke dalam fikih negara.

1. Universalitas Hukum Islam

Semua ulama sepakat bahwa Alquran merupakan sumber hukum Islam yang paling utama. Abdullah Ahmad al-Na'im, sarjana muslim dunia, menyatakan bahwa Alquran tidak hanya memuat perintah dan larangan atau hak dan kewajiban semata, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan Tuhannya serta mengutamakan moralitas.[4] Sebagai sumber ajaran Islam, Alquran memiliki otentifikasi ilahiyah, yaitu seluruh teks Alquran secara literal dan final adalah firman Allah.[5] Namun, dalam penetapan hukumnya tetap mempertimbangkan berbagai aspek, yakni aspek alami, sosiologis, psikologis dan filosofis.[6] Oleh karenanya, Alquran secara eksplisit tidak memuat ketentuan hukum atas persoalan-persoalan yang baru, sehingga Fazlurrahman, cendekiawan muslim dunia, menekankan bahwa semangat legislasi Alquran sesungguhnya itu untuk mengarahkan realisasi progresif dari nilai-nilai fundamentalnya ke dalam legislasi yang baru dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada.[7] Jika ayat-ayat hukum turun pada dasarnya adalah sebagai reaksi atas munculnya kebutuhan sosial. Oleh karenanya, sebagian besar ayat Alquran tidak memberikan penjelasan secara rinci. Alquran hanya menggariskan prinsip-prinsip dasar untuk mengarahkan seseorang agar menemukan jawaban-jawaban dari persoalan yang dihadapi. Lagkah untuk mewujudkan legislasi aktual dari nilai-nilai dan

[4]Abdullah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 40.

[5]*Ibid*., h. 39.

[6]Abdullah Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. XII, (ttp: tnp, 1978), h. 27-28.

[7]Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung; Pustaka, 1984), h. 45.

semangat Alquran tersebut adalah dengan melakukan kontekstualisasi terhadap ajaran yang dikandungnya.

Syariat Islam merupakan syariat abadi. Keabadiannya memiliki dua makna. Pertama, ajaran bersifat tetap, tidak berubah *(definite)*,[8] yakni ajaran yang berupa prinsip dan dasar, seperti prinsip keadilan, persamaan hak, demokrasi, kemanusiaan, moralitas dan lainnya. Kedua, ajaran bersifat terbuka untuk perubahan *(interpretable)*,[9] yaitu ajaran yang terkandung dalam Alquran dan sangat mungkin dilakukan interpretasi dengan mempertimbangkan konteks yang ada, sehingga akan tetap relevan di tengah-tengah perkembangan dan perubahan masyarakat. Dengan kedua makna tersebut, syariat Islam tentu akan abadi.

Untuk menjadikan hukum Islam tetap relevan, interpretasi atau pemahaman terhadap ayat-ayat *ahkam* yang jumlahnya relatif terbatas itu[10] mutlak dilakukan. Secara tegas Fazlurrahman menyatakan bahwa Alquran itu lebih sebagai kitab petunjuk kehidupan dan standar moral daripada sebagai kitab yang berisi dokumen hukum.[11]

Jumlah ayat-ayat hukum yang terbatas itu bukan berarti hukum Islam menjadi kaku dan statis. Keterbatasan itu menunjukkan bahwa umat Islam harus mampu menggunakan penalaran *(al-aql)* untuk menyelesaikan masalah yang ketentuan hukumnya tidak secara tegas dijelaskan oleh teks ayat Alquran. Oleh karenanya, dinamika hukum Islam dapat terbukti apabila hukum Islam tidak melepaskan perhatiannya dari persoalan yang dihadapi dalam hidup keduniaan.[12] Di samping itu, hukum Islam

---

[8]Amiur Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 43.

[9]*Ibid*.

[10]Dari kurang lebih 6000 ayat Alquran hanya sekitar 3,5 % - 17,18 % yang memuat aturan-aturan hukum. Abdul Wahhab Khallaf menyatakan 228 ayat, sedang menurut al-Ghazali, al-Razi dan Ibn al-Mubarak 500 ayat, dan menurut Abu Yusuf 1.100 ayat. Baca *Ibid*., h. 44.

[11]Fazlurrahman, *Islam*..., h. 58.

[12]Abdurrahman Wahid "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan" dalam *Agama dan Tantangan Zaman*, (Jakarta: LP3ES, t.th), h. 68.

harus mampu mengembangkan dirinya dalam sebuah proses yang bersifat cair *(fluid situation)*. Dengan demikian, hukum Islam harus memiliki pendekatan multidimensional atas kehidupan dan tidak hanya terikat dengan ketentuan normatif semata. Hukum Islam harus lebih peka terhadap kebutuhan-kebutuhan manusiawi di masa kini dan masa depan. Kepekaan tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam dapat melakukan kontekstualisasi dengan tanpa mengorbankan nilai-nilai transendentalnya. Dengan kepekaan itu, hukum Islam berperan dalam menciptakan nilai-nilai kehidupan yang dinamis dan mendorong umatnya untuk memiliki daya fikir yang tinggi dengan dilandasi oleh kesadaran atas batas-batas kemampuannya.

2. Keadilan dan Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan

Sebagai sistem yang mengatur kehidupan umat manusia, hukum Islam harus menegakkan prinsip keadilan yang merata bagi laki-laki dan perempuan. Ini tercermin dalam konsep kesetaraan hak dan kewajiban. Dalam hukum Islam, laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk memperoleh perlakuan yang adil dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam urusan pernikahan, warisan, dan kepemilikan harta. Keadilan gender dalam hukum Islam juga menekankan perlunya menghormati martabat dan hak-hak individu tanpa memandang jenis kelamin, sehingga menghasilkan masyarakat yang lebih seimbang dan inklusif.

Namun demikian, implementasi prinsip keadilan gender dalam hukum Islam dapat bervariasi di berbagai konteks sosial dan budaya. Terkadang, interpretasi tradisional atau praktik yang tidak tepat dapat menyebabkan ketidaksetaraan dalam perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, penting untuk terus melakukan kajian mendalam dan refleksi terhadap ajaran Islam untuk memastikan bahwa hukum yang dibuat dan diterapkan mencerminkan prinsip keadilan yang sejati bagi semua individu, tanpa membedakan jenis kelamin.

Keadilan perlakuan tidak didasarkan atas pembedaan jenis kelamin (sex) yang kemudian berimplikasi pada pembedaan peran-peran sosial-publik. Perbedaan jenis kelamin merupakan

keniscayaan, tetapi perbedaan itu tidak berarti kemudian menjadi legitimasi untuk melakukan penindasan antara suatu jenis kelamin tertentu terhadap jenis kelamin yang lain. Ini artinya bahwa baik laki-laki maupun perempuan, keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk mengambil peran pada ruang sosial.[13]

Dalam mewujudkan tatanan tersebut di atas, dibutuhkan kesadaran yang kuat pada masing-masing individu akan pentingnya kesetaraan. Kesadaran ini tidak hanya berhenti pada tingkat definitif, tetapi juga terkondisikan pada tingkat praksis: kehidupan pribadi, keluarga, dan bermasyarakat, yang diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, keadilan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan juga perlu ditunjang oleh seperangkat instrumen hukum yang berlaku, baik hukum keagamaan maupun kenegaraan. Dalam konteks hukum keagamaan, aturan dan pemahaman keagamaan diyakini senantiasa mengacu pada landasan-landasan yang sesungguhnya dan bertumpu pada semangat keadilan (*al-'adâlah*), kesamaan (*al-musâwah*), dan kebebasan (*al-hurriyah*) sebagai nilai-nilai universal dalam agama. Pemahaman keagamaan yang kurang mendukung terhadap konfigurasi demikian sepatutnya direkonstruksi dan dikontekstualisasikan dengan dinamika sosial yang berkembang. Pemahaman keagamaan yang baik adalah pemahaman yang mampu memberikan solusi yang tepat terhadap problem yang terjadi pada masanya.

Aturan kenegaraan merupakan segala macam konstitusi yang dihasilkan melalui keputusan-keputusan sosial-politis yang kemudian diberlakukan secara kolektif. Dalam aturan kenegaraan ini, terdapat sejumlah bidang yang dibahas, di antaranya adalah bidang keagamaan. Urusan-urusan agama yang diakomodasi oleh negara pada satu sisi memiliki konsekuensi yang kurang baik, yakni dimungkinkan adanya manipulasi-manipulasi tertentu dalam bidang keagamaan yang semata-mata diperuntukkan demi tujuan

[13]Mesraini, *Jender dan Kompilasi Hukum Islam: Studi Kritis atas Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Jender*, (Ciputat: Pusat Studi dan Pengembangan Pesantren, 2009), h. 13-36.

politik. Dalam hal demikian, tidak mustahil adanya politisasi agama. Akan tetapi, urusan agama yang diakomodasi negara semacam ini juga memiliki dampak konstruktif yang cukup jelas. Di antaranya adalah aturan agama kemudian menjadi mengikat pada seluruh pemeluk agama yang bersangkutan sehingga bagi pemeluk agama itu memiliki landasan yang cukup jelas jika dihadapkan dengan persoalan keagamaan. Kejelasan dalam tata aturan penyelesaian ini menjadi sangat penting oleh karena tidak setiap pemeluk agama memiliki pemahaman keagamaan yang relatif baik.[14]

3. Kepastian Hukum

Kepastian hukum merupakan bagian dari upaya untuk dapat mewujudkan keadilan. Kepastian hukum di antaranya berbentuk pelaksanaan atau penegakan hukum terhadap suatu tindakan yang tidak memandang siapa individu yang melakukan. Melalui kepastian hukum, setiap orang mampu memperkirakan apa yang akan ia alami apabila ia melakukan suatu tindakan hukum tertentu. Kepastian hukum diperlukan untuk mewujudkan prinsip persamaan di muka hukum tanpa adanya diskriminasi. Dengan kepastian hukum, akan terjamin seseorang dapat melakukan suatu perilaku yang sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku dan begitu pula sebaliknya. Tanpa adanya kepastian hukum, seorang individu tidak dapat memiliki suatu ketentuan baku untuk menjalankan suatu perilaku.

Pembaharuan hukum keluarga Islam dari rumusan fikih mazhab sebagaimana dalam kitab-kitab fikih klasik ke dalam peraturan perundang-undangan negara, merupakan langkah yang krusial dalam menjaga kepastian hukum. Salah satu alasan utama untuk melakukan pembaharuan hukum Islam ini adalah untuk memberikan landasan hukum yang jelas dan pasti bagi individu dan masyarakat. Dalam sistem hukum yang terus berkembang, memiliki peraturan yang terperinci dan terstandarisasi memungkinkan individu untuk memahami hak dan kewajiban mereka dengan lebih baik, serta menghindari ambiguitas atau penafsiran yang salah. Tidak hanya itu, dengan adanya peraturan perundang-undangan

[14] *Ibid*., h. 54-67.

yang jelas dan terstandarisasi, meningkatkan kepatuhan dan penegakan hukum juga menjadi lebih mudah dilakukan. Hukum yang tertulis dan diberlakukan secara konsisten akan mendorong individu untuk mematuhi hukum, serta memungkinkan penegak hukum untuk mengambil tindakan yang sesuai dalam menanggapi pelanggaran hukum.

C. Progresivitas Hak Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia

1. Usia Minimal Perkawinan

Batas usia minimal perkawinan secara tegas diatur dalam regulasi Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Undang-Undang ini secara substantif hanya melakukan perubahan pada aspek batas usia perkawinan saja. Dalam Pasal 7 ayat (1) dijelaskan bahwa "Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun". Sementara ketentuan Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang diubah melalui Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 itu menyatakan bahwa "Perkawinan hanya diizinkan apabila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun".

Terdapat sejumlah alasan terjadinya perubahan batas usia minimal perkawinan ini, sebagaimana disebutkan dalam penjelasan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019. Pertama, ketentuan usia 16 (enam belas) tahun bagi perempuan memungkinkan terjadinya perkawinan dalam usia anak, karena dalam Pasal 1 angka 1 Undang-Undang tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak didefinisikan bahwa anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan. Kedua, pengaturan batas usia minimal perkawinan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan tidak saja menimbulkan diskriminasi dalam konteks pelaksanaan hak untuk

membentuk keluarga, melainkan juga telah menimbulkan diskriminasi terhadap perlindungan dan pemenuhan hak anak. Ketika usia minimal perkawinan bagi perempuan lebih rendah dibandingkan laki-laki, maka secara hukum perempuan dapat lebih cepat untuk membentuk keluarga. Oleh karenanya, salah satu pertimbangan Mahkamah Konstitusi dalam putusan nomor 22/PUU-XV/2017 menyebutkan bahwa tatkala pembedaan perlakuan antara pria dan wanita itu berdampak pada atau menghalangi pemenuhan hak-hak dasar atau hak-hak konstitusional warga negara, baik yang termasuk ke dalam kelompok hak-hak sipil dan politik maupun hak-hak ekonomi, pendidikan, sosial, dan kebudayaan, yang seharusnya tidak boleh dibedakan semata-mata berdasarkan alasan jenis kelamin, maka pembedaan demikian jelas merupakan diskriminasi.[15]

Perubahan batas usia minimal perkawinan laki-laki dan perempuan sehingga mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun, tentu merupakan keberanjakan regulasi tersendiri yang mengakomodasi nilai-nilai keadilan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan yang lebih baik. Sebab, ketentuan hukum yang membedakan usia minimal perempuan boleh menikah lebih rendah daripada usia laki-laki, maka ini jelas memperlakukan laki-laki dan perempuan secara berbeda dan merugikan perempuan. *Pertama,* kesempatan sekolah dan masa untuk mengembangkan diri bagi perempuan menjadi terbatas dan lebih singkat dibanding laki-laki. Padahal, pada dasarnya perkembangan otak, ilmu pengetahuan, bakat, dan keterampilan laki-laki dan perempuan tumbuh dalam standar usia yang sama. *Kedua,* dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam kehidupan berkeluarga semakin mempunyai legitimasi. Suami yang berusia lebih besar cenderung merasa lebih berwenang dalam mengatur dan memutuskan kebijakan dalam keluarga. Rumusan ini juga harus dipahami dalam alur prinsip ideologi patriarki yang menjadikan suami sebagai kepala rumah

[15]Lihat penjelasan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

tangga. Sebagai kepala rumah tangga, suami harus memenuhi beberapa kriteria yang lebih ideal dibanding dengan apa yang dimiliki sang istri. *Ketiga*, usia perkawinan yang relatif muda kemudian langsung hamil beresiko tinggi meninggal pada saat melahirkan. Badan Pusat Statistik (BPS) mencatat, Angka Kematian Ibu (AKI) setelah melahirkan mencapai 189 per 100 ribu kelahiran hidup. Angka ini membuat Indonesia menempati peringkat kedua kasus AKI tertinggi di ASEAN.[16]

Secara fiqhiyah, penegasan batas minimal usia nikah ini cenderung tidak didasarkan atas pendapat mayoritas ulama fikih. Jumhur ulama memperbolehkan wali untuk menikahkan anak laki-laki/perempuan yang belum baligh, karena kriteria baligh bukan menjadi syarat sah calon pengantin.[17] Perkawinan di bawah umur tidak lepas dari hak *ijbar* wali, dengan tanpa harus mendapatkan persetujuan anak perempuan yang akan dikawinkan tersebut, sema tidak berstatus janda. Dengan demikian, dalam pandangan imam madzhab, mengawinkan anak yang masih di bawah umur baligh, meski tanpa persetujuan yang bersangkutan, itu dibolehkan.[18]

---

[16]Sementara itu, data Kementerian Kesehatan mencatat, Angka Kematian Ibu per-Januari 2023 masih berada di kisaran 305 per-100 ribu kelahiran hidup. Kondisi yang sama juga terjadi di seluruh dunia secara global. Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mencatat, sekitar 287 ribu perempuan meninggal selama dan setelah kehamilan/persalinan pada tahun 2020. Bahkan, Angka Kematian Ibu ini menjadi salah satu topik yang disorot dalam debat kelima Pilpres 2024 yang berlangsung di Jakarta Convention Center pada Minggu 4 Februari 2024. Untuk lebih lengkap, baca artikel CNN Indonesia "Angka Kematian Ibu Masih Tinggi, Apa Saja Sebabnya?" https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20240205090250-255-1058613/angka-kematian-ibu-masih-tinggi-apa-saja-sebabnya.

[17]Para ulama cenderung tidak membahas batasan usia perkawinan, namun mereka membahas tentang hukum mengawinkan anak yang masih kecil. Perkawinan anak yang masih kecil dalam fiqh disebut nikah *al-shaghir/shaghirah* atau *al-zawaj al mubakkir*. *Shaghir/shaghirah* secara literal berarti kecil. Akan tetapi yang dimaksud dengan *shaghir/shaghirah* adalah laki-laki/perempuan yang belum baligh.

[18]Diskusi tentang batasan minimal usia perkawinan dapat dilihat di antaranya pada Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* (Yogyakarta: LKiS, 2001), cet. ke-1, hal. 70-72.

2. Persetujuan Calon Mempelai Perempuan

Penetapan adanya wali sebagai syarat sahnya perkawinan hampir disepakati oleh seluruh Imam Mazhab. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad sepakat bahwa sebuah perkawinan dipandang sah menurut agama apabila disertai wali. Namun, persetujuan calon mempelai perempuan terhadap akad sendiri cenderung belum mendapatkan tempat yang semestinya. Bahkan, dalam fikih munakahat, terdapat konsep wali mujbir, yakni wali yang memiliki hak untuk menikahkan anak gadis yang berada di bawah perwaliannya, meskipun anak tersebut belum memberikan persetujuannya secara eksplisit. Dalam pandangan Imam Syafii, wali *mujbir* itu adalah ayah atau kakek, sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Ahmad hanyalah ayah saja. Berbeda dengan ketiga Imam tersebut, Imam Abu Hanifah mempersempit bahwa hak *ijbar* hanya diberlakukan terhadap perempuan di bawah umur dan tidak terhadap perempuan yang sudah dewasa (*balighah 'aqîlah*).[19] Meskipun hak *ijbar* itu hanyalah hak bapak terhadap anak gadisnya dan memang berbeda dengan kawin paksa yang menafikan kerelaan, namun persetujuan calon mempelai perempuan belum dinilai sebagai persyaratan dalam pernikahan.

Ditemukan, terdapat perbedaan pandangan antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang persetujuan mempelai perempuan. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa hak gadis sama dengan janda, karena akad pemikahan disamakan dengan akad-akad lainnya. Oleh karenanya, pernikahan bagi gadis maupun janda, memerlukan persetujuan calon mempelai perempuan. Bahkan, lebih dari itu, menurut Abu Hanifah, keduanya bisa menikahkan dirinya sendiri, sebab yang menjadi illat hukumnya adalah usia, bukan kegadisannya. Hal ini berbeda dengan pendapat Imam Syafi'i. Tidak sah menikah tanpa adanya wali, sementara izin seorang gadis hanya sebagai pilihan, bukan sebagai keharusan.[20]

---

[19]Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh `ala Madzahib al-Arba`ah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), jilid IV, h. 28-29.

[20]Mesraini, "Status Wali dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Keluarga di Lebanon, Yordania, Irak dan Algeria", *Jurnal Ahkam*, Vol. 8 No. 2, Sept 2006, h. 175-194.

Dalam konteks persetujuan calon mempelai perempuan ini, regulasi perkawinan di Indonesia menunjukkan keberanjakannya yang jauh lebih progressif. Baik Undang-Undang Perkawinan maupun Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara tegas menyatakan bahwa persetujuan calon mempelai menjadi syarat sah suatu perkawinan. Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bab II pasal 6 ayat (1) menyebutkan: *Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai*. Demikian juga, KHI pasal 16 berbunyi: *a. Perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai b. Bentuk persetujuan calon mempelai wanita, dapat dengan pernyataan tegas dan nyata dengan tulisan, lisan atau isyarat tapi dapat juga berupa diam dalam arti selama tidak ada penolakan secara tegas*.

Sedangkan proses untuk mengetahui ada atau tidaknya persetujuan dari kedua mempelai secara tegas harus dilakukan dengan cara menanyakan keduanya sebelum akad nikah dilangsungkan. KHI pasal 17 ayat (1 dan 2) menjelaskan, *Sebelum berlangsungnya perkawinan Pegawai Pencatat Nikah menanyakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai di hadapan dua saksi nikah. Apabila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan.*

Ketentuan Pasal 16 dan Pasal 17 KHI mempertegas kedudukan wali dalam perkawinan yang tidak serta merta dibenarkan memaksa orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa adanya persetujuan dari calon mempelai. Menurut Undang-Undang Perkawinan dan KHI, perkawinan hanya sah jika kedua calon mempelai sama-sama menyetujui akan adanya perkawinan di antara keduanya, dan penolakan dari kedua mempelai mengakibatkan perkawinan tidak dapat dilanjutkan. Dengan demikian, tampak jelas adanya keberanjakan memposisikan perempuan sejajar dengan laki-laki dalam persetujuan pernikahan ini. Dengan adanya keharusan persetujuan dari mempelai perempuan ini, dengan sendirinya tidak mengakui terhadap hak *ijbar* wali dalam pernikahan. Hal ini tentu merupakan

sebuah keberanjakan yang lebih produktif untuk masyarakat Indonesia dewasa ini.

3. Izin Poligami

Tidak sedikit yang menyatakan bahwa poligami merupakan bagian dari kebebasan perilaku seseorang yang diperbolehkan, yang dalam batas tertentu mendapatkan legitimasi keagamaan. Ada sejumlah alasan yang menjadi referensi oleh sebagian kelompok untuk melegalisasi praktek poligami ini. Di antaranya adalah alasan normatif-teologis, baik Alquran, hadits, maupun pendapat para ulama, yang dinilai memperbolehkan poligami. Dalam QS. *al-Nisa* [4]: 3 Allah memerintahkan:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَالِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُوْلُوْا

Artinya: *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya."*

Selain itu, dalam QS. *al-Nisa* [4]: 129 Allah menyatakan bahwa:

وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوْرًا رَحِيْمًا

Artinya: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai, sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*

Hampir semua imam mazhab menyatakan akan kebolehan poligami ini. Sungguhpun demikian, Qasim Amin, sarjana muslim dunia kenamaan, memberikan catatan serius. Menurutnya, benar bahwa ayat tersebut selintas mengandung kebolehan berpoligami, tetapi juga memiliki ancaman bagi pelaku poligami. Suami yang

akan berpoligami sudah tahu bahwa dirinya, sesuai kedua ayat di atas, sebenarnya tidak akan mampu berbuat adil. Sebelum melakukan itu, dirinya sebetulnya telah diliputi rasa takut. Oleh karena itu, kebolehan poligami hanya ditujukan kepada orang-orang tertentu yang yakin bahwa dirinya tidak akan terperosok dalam perilaku tidak adil, dan yang tahu soal ini hanyalah dirinya dan Tuhan.[21]

Senada dengan Qasim Amin, Muhammad Abduh menyatakan bahwa kebolehan berpoligami merupakan sesuatu yang sangat sulit, mengingat beratnya syarat yang harus terpenuhi. Poligami memang diharamkan bagi mereka yang mempunyai kekhawatiran tidak dapat berbuat adil. Jika dilakukan akad dalam keadaan khawatir ini, akadnya dianggap *fasid* atau batal karena keharamannya menjadi penghalang bagi berlakunya akad.[22]

Dalam konteks itu, hukum positif di Indonesia memberikan keberanjakan secara nyata. Syarat keadilan yang diisyaratkan oleh ayat tersebut, diakomodasi oleh sejumlah regulasi di Indonesia. KHI pasal 55 ayat (1) menyatakan *"Beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat orang istri".* Ayat (2) menerangkan *"Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya".* Ayat (3) menyatakan *"Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristri lebih dari seorang."*

Dalam pandangan hukum positif di atas, poligami dapat diibaratkan seperti pintu darurat yang hanya boleh dibuka pada saat-saat darurat saja dengan menggunakan kontrol dan regulasi yang amat ketat. Poligami merupakan sebuah dispensasi yang harus diatur sedemikian rupa sehingga ia tidak diselewengkan oleh suami. Oleh karenanya, aturan teknis berpoligami yang tidak merugikan

[21]Qasim Amin, *Tahrîr al-Mar`ah,* (Tunis: Dar al-Ma'arif, 1990), h. 162, sebagaimana dikutip oleh Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami,* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999), h. 41.

[22]Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar,* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), jilid 4, h. 349.

serta tidak sewenang-wenang terhadap isteri, lebih lanjut KHI mengatur alasan, syarat, dan prosedur poligami.

Aturan-aturan KHI itu dicantumkan dalam ketentuan berikut. Pasal 56 ayat (1) menerangkan "Suami yang hendak beristri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama". Ayat (2) menyatakan "Pengajuan permohonan izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut tatacara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975". Ayat (3) menegaskan "Perkawinan yang dilakukan dengan istri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum."

Pasal 57 menyatakan "Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

a. *Istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai istri;*
b. *Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;*
c. *Istri tidak dapat melahirkan keturunan".*

Pasal 58 ayat (1) berbunyi "Selain syarat utama yang disebut pada pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin Pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan pada pasal 5 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 yaitu: (a). adanya persetujuan istri, (b). adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka". Ayat (2) menegaskan "Dengan tidak mengurangi ketentuan pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, persetujuan istri atau istri-istri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan istri pada sidang Pengadilan Agama". Ayat (3) menerangkan "Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami atau istri atau istri-istrinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada khabar dari istri atau istri-istrinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim."

Pasal 59 berbunyi "*Dalam hal istri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar istri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini istri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi*."

Inilah sejumlah fakta regulasi tentang poligami yang menunjukkan keberanjakan yang cukup strategis. Regulasi tersebut menekankan aspek keadilan dalam perspektif kepentingan perempuan sebagai alasan, syarat, dan prosedur poligami. Sungguhpun demikian, hemat penulis, terdapat pasal yang mendemonstrasikan posisi dominan suami di satu pihak, dan posisi tawar (*bargaining position*) pihak perempuan cenderung lemah di pihak lain. Hal ini terlihat dalam rumusan poligami, terutama keuzuran biologis-alamiah isteri untuk menjalankan fungsi-fungsi konjugualnya, termasuk aktivitas seksual dan reproduksi lainnya, yang dibenarkan sebagai alasan utama suami untuk berpoligami. Dalam perspektif ini, pihak perempuan dianggap sebagai obyek seksualitas laki-laki semata. Kelemahan biologis perempuan yang datang secara kodrati (baca: *udzur*) sebagai alat legitimasi laki-laki untuk berpoligami. Perempuan yang lemah secara seksual dijadikan media bagi suami untuk melakukan kawin dengan perempuan lain. Norma ini cenderung tidak menghargai kodrat perempuan sebagai manusia yang memiliki kelemahan yang sebenarnya tidak dikehendaki oleh perempuan itu sendiri. Untuk itu, alasan yang semacam ini tidak tepat. Berpoligami menjadi dimungkinkan ketika dilandasi atas alasan-alasan rasional yang tidak menindas perempuan. Alasan-alasan rasional dimaksud adalah argumentasi yang tidak menjadikan *udzur syar'i* (kecacatan secara kodrati) yang pada saat perempuan tidak menghendakinya kemudian itu sebagai alasan berpoligami.

4. Harta Bersama

Harta bersama adalah penyatuan harta yang diperoleh selama dalam perkawinan untuk menjadi harta berdua suami isteri tanpa membedakan siapa yang bekerja dan terdaftar atas nama siapa. Meskipun yang bekerja hanyalah salah satu pihak suami atau isteri saja, harta yang diperoleh tetap dipandang sebagai harta bersama. Masing-masing suami dan isteri sama-sama berhak mempergunakan harta bersama tersebut. Kemudian, apabila hubungan perkawinan suami dan isteri berakhir, baik karena kematian maupun karena perceraian, maka harta tersebut harus dibagi.

Kitab-kitab fikih tampaknya tidak mengatur tentang harta bersama. Menurut fukaha, suami memiliki hartanya sendiri dan isteri juga memiliki hartanya sendiri. Sebagai kewajibannya, suami memberikan sebagian hartanya itu kepada isterinya atas nama nafkah*,* yang untuk selanjutnya digunakan isteri dalam memenuhi keperluan rumah tangganya.[23]

Hal ini berbeda dengan peraturan perkawinan di Indonesia. Dalam peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia ditemukan aturan tentang harta bersama. Diaturnya harta kekayaan suami dan isteri menjadi harta bersama dalam perundang-undangan di Indonesia, diduga kuat karena pelembagaan harta bersama tersebut telah dikenal lama dan dipraktikkan dalam kesadaran kehidupan sehari-hari masyarakat Islam di Indonesia. Pelembagaan harta bersama telah dikenal sejak dulu dalam hukum adat di Indonesia. Hukum adat tentang harta bersama telah diterapkan dan terus menerus sebagai hukum yang hidup di negara ini.

Regulasi harta bersama dimuat dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pada Pasal 35-37 dan Pasal 65 serta KHI pada Pasal 85-97. Menurut peraturan perundang-undangan tersebut, harta kekayaan suami isteri dapat dibagi menjadi dua jenis. *Pertama,* harta bersama, yaitu semua

[23]Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 175.

harta kekayaan yang diperoleh selama ikatan pernikahan, baik oleh suami saja, isteri saja, atau keduanya,[24] kecuali harta yang diperoleh melalui hibah, hadiah, dan warisan yang diperuntukkan khusus untuk individu suami atau isteri. Harta bersama dapat berupa benda berwujud atau tidak berwujud. Harta bersama yang berwujud dapat meliputi benda tidak bergerak, benda bergerak, dan surat-surat berharga. Sedangkan harta bersama yang tidak berwujud dapat berupa hak maupun kewajiban.[25] *Kedua,* harta milik pribadi masing-masing suami isteri, yaitu harta yang telah dimiliki oleh masing-masing suami atau isteri sebelum mereka menikah (sering disebut juga dengan harta bawaan) atau harta yang diperoleh masing-masing suami isteri dalam ikatan pernikahan melalui hibah, hadiah, dan warisan yang diperuntukkan khusus buat yang bersangkutan. Pembagian tersebut dipahami dari aturan Pasal 35 Undang-undang Perkawinan sebagai berikut:

(1) Harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama.

(2) *Harta bawaan dari masing-masing suami dan isteri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan, adalah di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain*.

Selanjutnya aturan tentang harta kekayaan dalam perkawinan itu dipertegas lagi dalam KHI pasal 85-87, yang berbunyi:

[24]KHI Pasal 1 huruf [f] menyebutkan, *"*Harta kekayaan dalam perkawinan atau *syirkah* adalah harta yang diperoleh baik sendiri-sendiri atau bersama suami isteri selama dalam ikatan perkawinan berlangsung dan selanjutnya disebut harta bersama, tanpa mempersoalkan terdaftar atas nama siapapun."

[25]KHI Pasal 91 ayat (1): "Harta bersama sebagaimana tersebut dalam pasal 85 di atas dapat berupa benda berwujud atau tidak berwujud". Ayat (2): "Harta bersama yang berwujud dapat meliputi benda tidak bergerak, benda bergerak dan surat-surat berharga." Ayat (3): "Harta bersama yang tidak berwujud dapat berupa hak maupun kewajiban."

Pasal 85: *Adanya harta bersama dalam perkawinan itu tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing-masing suami atau isteri.*

Pasal 86: *(1) Pada dasarnya tidak ada percampuran antara harta suami dan harta isteri karena perkawinan. (2) Harta isteri tetap menjadi hak isteri dan dikuasai penuh olehnya, demikian juga harta suami tetap menjadi hak suami dan dikuasai penuh olehnya.*

Pasal 87: *(1) Harta bawaan dari masing-masing suami dan isteri dan harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah penguasaan masing-masing, sepanjang para pihak tidak menentukan lain dalam perjanjian perkawinan. (2) Suami dan isteri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum atas harta masing-masing berupa hibah, hadiah, shadaqah, dan lainnya.*

Baik Undang-undang Perkawinan maupun KHI mengakui adanya percampuran harta bersama suami dan isteri secara terbatas. Dikatakan secara terbatas karena harta kekayaan yang bersatu dalam perkawinan itu adalah harta kekayaan yang hanya diperoleh melalui usaha suami dan isteri selama dalam perkawinan, tidak termasuk harta pemberian berupa hadiah atau warisan yang diperoleh suami atau isteri meskipun didapatkan masih dalam ikatan perkawinan. Begitu pula harta bawaan yang diperoleh masing-masing suami dan isteri ke dalam perkawinan tidak dimasukkan sebagai harta bersama.

Namun demikian, apabila diamati secara teliti, terdapat perbedaan aturan antara Undang-undang Perkawinan dengan KHI tentang kapan harta pencarian suami dan isteri dipandang sebagai harta bersama. Menurut Undang-undang Perkawinan, pada dasarnya harta dalam perkawinan itu terbagi dua macam: harta bersama dan harta pribadi. Harta pribadi dapat berubah statusnya menjadi harta bersama jika suami dan isteri membuat perjanjian yang mereka sepakati bersama yang isinya bahwa semua harta pribadi baik yang sudah ada sebelum perkawinan dilangsungkan maupun setelah akad perkawinan akan menjadi harta bersama yang dikuasai secara bersama-sama pula. Tanpa adanya perjanjian yang mereka sepakati, harta pribadi tetap terpisah dan dikuasai

oleh masing-masing suami dan isteri. Sedangkan harta pencarian otomatis menjadi harta bersama.

Menurut KHI, pada dasarnya tidak ada percampuran harta suami dan harta isteri dalam perkawinan. Harta isteri tetap menjadi harta isteri dan harta suami tetap menjadi harta suami. Namun demikian, suami dan isteri dapat saja membuat perjanjian perkawinan yang disepakati bersama tentang percampuran harta pribadi dan pemisahan harta pencarian masing-masing.[26] Tanpa adanya perjanjian yang mereka sepakati, harta pribadi maupun harta pencarian akan tetap menjadi harta pribadi. Dengan demikian, konsep harta bersama dalam sebuah perkawinan baru dapat terwujud jika dibuat melalui perjanjian perkawinan terlebih dahulu.

Setelah menjelaskan tentang macam-macam harta benda dalam perkawinan, Undang-undang Perkawinan dan juga KHI menguraikan tentang penggunaan (*tasharruf*) dari kedua jenis harta dalam perkawinan tersebut. Suami dan isteri memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk menggunakan dan menjaga harta bersama sesuai dengan persetujuan kedua belah pihak.[27] Sedangkan harta kekayaan milik pribadi suami atau milik pribadi isteri dikuasai penuh oleh masing-masing suami atau isteri sebagai pemilik. Masing-masing pemilik mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum apa saja atas harta pribadinya

[26]KHI Pasal 47 ayat (1): "Pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan kedua calon mempelai dengan membuat perjanjian tertulis yang disahkan Pegawai Pencatat Nikah mengenai kedudukan harta dalam perkawinan." Ayat (2), "Perjanjian tersebut pada ayat (1) dapat meliputi percampuran harta pribadi dan pemisahan harta pencaharian masing-masing sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan hukum Islam."

[27]Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 36 ayat (1): "Mengenai harta bersama, suami atau isteri dapat bertindak atas persetujuan kedua belah pihak." Lihat juga KHI Pasal 89: "Suami bertanggung jawab menjaga harta bersama, harta isteri maupun hartanya sendiri." Selanjutnya KHI Pasal 90: "Isteri turut bertanggung jawab menjaga harta bersama maupun harta suaminya yang ada padanya." Begitu juga dengan KHI Pasal 92: "Suami atau isteri tanpa persetujuan pihak lain tidak diperbolehkan menjual atau memindahkan harta bersama."

tersebut. Namun demikian, masing-masing suami maupun isteri berkewajiban pula untuk menjaga harta pribadi pasangannya.[28]

Apabila terjadi perselisihan antara suami dan isteri tentang harta bersama, maka penyelesaian perselisihan itu diajukan ke Pengadilan Agama.[29] Bahkan, apabila salah satu pihak melakukan perbuatan yang dapat merugikan dan membahayakan harta bersama, seperti pemboros, penjudi, pemabuk, dan sebagainya, maka pihak yang lain dapat meminta Pengadilan Agama untuk meletakkan sita jaminan atas harta bersama tersebut, meskipun mereka tidak mengajukan perceraian.[30]

Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia juga diatur tentang harta bersama dalam bentuk perkawinan poligami. Isteri kedua dan seterusnya tidak mempunyai hak atas harta bersama yang telah ada sebelum perkawinan dengan isteri kedua atau berikutnya itu terjadi. Dengan demikian, dalam perkawinan poligami akan terbentuk beberapa harta bersama suami dan isteri, tergantung berapa orang suami memiliki isteri. Jika seorang suami memiliki dua orang isteri, maka dalam perkawinan tersebut ada dua macam harta bersama, di mana antara yang satu dengan yang lainnya terpisah. Harta bersama yang telah ada pada perkawinan pertama terpisah dengan harta bersama pada perkawinan kedua, dan seterusnya tergantung pada jumlah isteri dalam perkawinan poligami bersangkutan. Artinya, masing-masing harta bersama berdiri sendiri dan terbatas dalam menentukan terbentuknya harta bersama, yaitu dihitung sejak tanggal perkawinan dilangsungkan dengan masing-masing isteri.

---

[28]Lihat KHI Pasal 89 dan 90.

[29]Lihat KHI Pasal 88.

[30]KHI Pasal 95 ayat (1): "Dengan tidak mengurangi ketentuan Pasal 24 ayat (2) huruf c peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 dan Pasal 136 ayat (2): suami atau istri dapat meminta Pengadilan Agama untuk meletakkan sita jaminan atas harta bersama tanpa adanya gugatan cerai, apabila salah satu melakukan perbuatan yang merugikan dan membahayakan harta bersama seperti judi, mabuk, boros dan sebagainya." Ayat (2): "Sebelum masa sita dapat dilakukan penjualan atas harta bersama untuk kepentingan keluarga dengan izin Pengadilan Agama."

Pasal 37 Undang-undang Perkawinan juga menentukan pembagian harta bersama apabila perkawinan putus karena perceraian. Pasal tersebut berbunyi, "*Bila perkawinan putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing.*" Dalam penjelasan Pasal 37 tersebut dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan "hukumnya masing-masing" ialah hukum agama, hukum Adat, dan hukum-hukum lainnya. Dengan demikian jelas bahwa bagi orang Islam berlaku ketentuan hukum yang terdapat dalam KHI. Pasal 96 ayat (1) KHI menjelaskan, "*Apabila terjadi cerai mati, maka separo harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama*." Kemudian dalam Pasal 97 KHI ditentukan, "*Janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan*."

Penegasan harta bersama sebagaimana diatur dalam sejumlah regulasi ini merupakan keberanjakan hukum untuk memberikan perlindungan, terutama terhadap perempuan (isteri). Sebab, sebelum pelembagaan harta bersama itu terbentuk, kedudukan isteri seakan tidak mempunyai peran signifikan. Posisi isteri cenderung terpinggirkan dan tidak memiliki kekuatan dalam memperjuangkan hak-haknya. Dengan adanya pelembagaan ini, hak dan kedudukan suami isteri dalam rumah tangga menjadi seimbang dengan kewajibannya, dalam pengertian saling mengisi kekurangan masing-masing tanpa ada diskriminasi. Sesuatu hal yang oleh ketentuan hukum Islam tidak dijelaskan atau tidak diatur secara *qath'î* (pasti), maka diberikan kelonggaran kepada umatnya untuk berkreasi dan berinovasi untuk menciptakan hukum serta menggali hukum dari apa yang telah hidup dalam masyarakat, yaitu menciptakan hukum yang lebih sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat tertentu, seperti Indonesia.

5. Hak Perempuan Pascacerai

Keberanjakan hukum positif di Indonesia terkonfirmasi juga pada hak-hak yang diperoleh bagi perempuan pasca perceraian. Setelah putusnya pernikahan secara sah dengan suami, seorang mantan isteri memiliki sejumlah hak yang harus dipenuhi oleh

mantan suaminya. Hak-hak ini setidaknya pada 3 (tiga) hal, yakni hak mut'ah, hak nafkah, dan hak menolak rujuk.

a. Hak Perempuan Memperoleh Mut`ah

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *mut'ah* adalah sesuatu (uang, barang dsb) yang diberikan suami kepada istri yang diceraikannya sebagai bekal hidup (penghibur hati)".[31] Sementara dalam KHI, *mut'ah* adalah pemberian bekas suami kepada istri yang dijatuhi talak berupa benda atau uang dan lainnya.[32] Dengan demikian, *mut`ah* merupakan salah satu hak yang diterima oleh istri setelah terjadinya perceraian.[33]

Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, persoalan *mut'ah* diatur dalam KHI pasal 1, 149, 158, 159, dan 160. Sedangkan dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tidak terdapat ketentuan yang mengatur *mut`ah*.

Perempuan yang berhak menerima *mut'ah* dalam KHI[34] tidak persis sama dengan pendapat imam mazhab tertentu. Dalam hal ini, KHI cenderung merumuskan aturan tersendiri. KHI menegaskan bahwa setiap istri yang dicerai berhak menerima *mut'ah* dari suaminya, meskipun pada satu sisi hukumnya menjadi

---

[31]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka, 2005), Edisi Ketiga, h. 768.

[32]KHI pasal 1 huruf j.

[33]Selain menerima mut'ah, istri yang ditalak juga menerima hak-hak lain dari suami yang mentalaknya itu. Lebih lengkap baca, KHI pasal 149**: "**Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib: a. Memberikan mut'ah yang layak kepada bekas isterinya, baik berupa uang atau benda, kecuali bekas isteri tersebut *qabla al dukhul*; b. Memberi nafkah, maskan dan kiswah kepada bekas isteri selama dalam iddah, kecuali bekas isteri telah dijatuhi talak bain atau nusyuz dan dalam keadaan tidak hamil; c. Melunasi mahar yang masih terhutang seluruhnya, dan separoh apabila *qabla al dukhul*; d. Memberikan biaya hadhanah untuk anak-anak yang belum mencapai umur 21 tahun."

[34]Mengenai kasus ini, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan tidak membahas sedikitpun. Hal ini sangat dimungkinkan oleh karena persoalan *mut`ah* cenderung dianggap sebagai persoalan yang sangat rigid dan mendetail sehingga tidak dianggap penting untuk uraian di tingkat Undang-Undang. Di samping itu, *mut'ah* hanya berlaku untuk masyarakat muslim. Oleh karena itulah, KHI sebagai salah satu pengejawantahan atas undang-undang itu mengatur persoalan *mut'ah* ini.

wajib dan pada sisi lain sunah saja. *Mut'ah* menjadi wajib diberikan oleh seorang suami kepada istri yang dicerainya dengan syarat: (a) perceraian itu terjadi atas keinginan suami, (b) antara suami istri itu sudah pernah melakukan hubungan badan (*ba'da al-dukhûl*), dan (c) sewaktu akad pernikahan dulu, suami tidak menegaskan tentang jumlah mahar yang akan diterima oleh istri. Jika tidak memenuhi persyaratan tersebut maka seorang suami disunahkan, tidak wajib, untuk memberikan *mut'ah* kepada mantan istrinya itu.

Aturan KHI yang demikian berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Menurut jumhur ulama, *mut'ah* menjadi wajib diberikan oleh seorang suami kepada istri yang dicerainya dengan syarat: (a) perceraian itu terjadi atas keinginan suami, (b) antara suami istri itu belum pernah melakukan hubungan badan (*qabla al-dukhûl*), dan (c) sewaktu akad pernikahan dulu, suami tidak menegaskan tentang jumlah mahar yang akan diterima oleh istri. Perbedaan yang paling menonjol antara KHI dengan pendapat jumhur ulama adalah pada persyaratan yang nomor (b). KHI mensyaratkan *ba`da al-dukhûl*, sedangkan jumhur ulama mensyaratkan *qabla al-dukhûl.*

Ketentuan *mut'ah* dalam KHI berbeda dengan mazhab Maliki. Bagi Malikiyah, semua *mut`ah* itu hukumnya sunat. Sedangkan KHI membedakannya, ada *mut`ah* yang hukumnya sunnah dan ada pula *mut'ah* yang hukumnya wajib.

Jika dibandingkan antara KHI dengan pendapat Syafi'iyah, maka ditemukan dua point perbedaan. *Pertama,* Syafi'iyah berpendapat jika istri ditalak *qabla al-dukhûl* (belum disetubuhi oleh suami) dan jumlah maharnya sudah ditentukan pada waktu akad nikah, maka ia tidak berhak menerima *mut'ah* karena telah menerima setengah dari maharnya. Sedangkan menurut KHI, istri yang ditalak *qabla al-dukhûl* (belum disetubuhi oleh suami) dan jumlah maharnya sudah ditentukan pada waktu akad nikah masih berhak menerima *mut'ah* walaupun hukumnya sunat. *Kedua*, dalam pendapat Syafi'iyah dikatakan bahwa meskipun perceraian dilakukan atas dasar *khulu'*, *mut'ah* tetap wajib hukumnya untuk diberikan kepada mantan istrinya itu; sementara dalam KHI dinyatakan bahwa jika perceraian itu karena *khulu'* maka hukum

memberikan *mut'ah* dari suami kepada mantan istrinya hanyalah sunnah saja, tidak wajib.

Demikian juga, dalam membandingkan antara pendapat Ibn Hazm al-Zhâhirî dan KHI, ditemukan dua perbedaan. Dalam pandangan Ibn Hazm al-Zhâhirî, semua perempuan yang dicerai wajib menerima *mut'ah* dari suaminya, kecuali jika perceraian itu terjadi karena istri di-*fasakh* lantaran istri memiliki aib yang merugikan suami. Sedangkan KHI melakukan pemilahan antara *mut'ah* wajib dan *mut'ah* sunat. Demikian juga, dalam menetapkan hak *mut'ah* bagi istri yang di-*fasakh*. Ibn Hazm tidak memberikan hak *mut'ah* bagi istri yang di-*fasakh*, sedangkan KHI tetap memberikan hak *mut'ah* bagi istri yang di-*fasakh* meskipun hukumnya hanya sunat.

Dengan demikian, KHI telah melakukan pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia berkaitan dengan hak perempuan menerima *mut`ah*. Dalam hal ini, metode pembaharuan yang dipakai adalah menggabungkan pandangan sejumlah mazhab sehingga melahirkan ketentuan yang baru atas terpenuhi hak bagi perempuan.

b. Hak Perempuan Memperoleh Nafkah

Semua mazhab fikih sepakat menyatakan bahwa selama menjalani masa iddah, perempuan yang ditalak *raj`î* berhak memperoleh nafkah secara penuh baik makanan, pakaian maupun tempat tinggal dari suami yang mentalaknya. Begitu juga, perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan hamil, fukaha juga sepakat menyatakan bahwa suami yang mentalaknya berkewajiban memberikan nafkah berupa makanan, pakaian dan tempat tinggal. Kesepakatan fukaha mazhab dalam dua hal tersebut diikuti pula oleh peraturan perkawinan di Indonesia. Dengan demikian, peraturan perkawinan di Indonesia menegaskan dan mengkodifikasi pendapat fukaha mazhab yang termuat dalam kitab-kitab fikih ke dalam peraturan perundang-undangan negara.

Hal ini berbeda dengan ketentuan perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan tidak hamil. Pasal-pasal yang dimuat dalam KHI dapat dipahami ganda. Dari satu sisi, perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan tidak hamil memperoleh hak tempat tinggal

selama menjalani masa iddahnya. Akan tetapi, dari sisi lain dipahami bahwa KHI menentukan tidak ada hak nafkah atau hak tempat tinggal bagi perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan tidak hamil. Dalam hal ini, KHI melakukan pembaharuan dalam bentuk *takhayyur.*[35] Sebab, fukaha mazhab berbeda pendapat dalam menentukan hukum nafkah bagi perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan tidak hamil. Imam Abu Hanifah menyebutkan bahwa perempuan tersebut tetap berhak memperoleh nafkah secara penuh selama masa iddah. Sedangkan Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa perempuan tersebut hanya berhak memperoleh tempat tinggal, tidak nafkah yang lainnya. Berbeda lagi dengan Imam Ahmad dan Dâwud al-Zhâhirî yang menyatakan tidak ada hak nafkah dalam bentuk apapun buat perempuan tersebut, meskipun dia sedang menjalani masa idah. Dengan demikian, KHI hanya menegaskan dan mengkodifikasi pendapat fukaha mazhab Syafii yang termuat dalam kitab-kitab fikih menjadi hukum perundang-undangan negara, tidak ada keberanjakan aturan.

Hal ini berbeda dengan pemahaman yang menyatakan KHI di Indonesia tidak memberikan hak nafkah maupun hak tempat tinggal bagi perempuan yang ditalak *bâ`in* dalam keadaan tidak hamil, meskipun masih dalam masa iddah. Jika pemahaman demikian yang dipakai, berarti para perumus KHI telah melakukan pembaharuan hukum Islam dalam bentuk *takhayyur.* Mereka telah memilih pendapat fukaha mazhab Hambali dan mazhab Zhâhirî, dan telah beranjak dari mazhab Syafii yang diikuti oleh mayoritas masyarakat Indonesia.

[35] Maksud takhayyur adalah memilih pandangan salah satu ulama fikih, termasuk ulama di luar mazhab, seperti pandangan Ibnu Taimîyah, Ibnu Qayyim al-Jauzîyah, dan lainnya. Takhayyur secara substansial dapat pula disebut tarjih. Sebab dengan memilih pandangan yang berbeda yang didasarkan pada pandangan yang lebih kuat atau pandangan yang lebih sesuai dan dibutuhkan, ternyata ada juga peneliti yang menyebut takhayyur dengan sebutan tarjih. Artinya, dasar memilih salah satudi antara pendapat adalah pendapat yang lebih lebih kuta (*râjih*). Baca Khoiruddin Nasution, "Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer", UNISIA, Vol. XXX No. 66Desember 2007, h. 334.

Terdapat sejumlah persamaan dan sekaligus perbedaan antara pendapat fukaha mazhab dengan aturan perkawinan di Indonesia dalam menentukan berapa lama nafkah pasca perceraian wajib diberikan oleh bekas suami kepada bekas istri yang diceraikannya.

Fukaha mazhab dan KHI di Indonesia sama-sama menentukan bahwa nafkah pasca perceraian wajib disediakan oleh bekas suami selama istrinya menjalani masa iddah. Kewajiban tersebut dapat digugurkan jika istri melakukan *nusyûz.* Namun demikian, terdapat perbedaan dalam penentuan kriteria *nusyûz* tersebut. Menurut fukaha mazhab Hanafi, *nusyûz* yang dapat menghilangkan hak nafkah iddah adalah apabila perempuan keluar dari rumah yang telah disediakan tanpa seizin bekas suaminya. Sedangkan fukaha mazhab Syafii dan Hambali menambahkan, selain harus memperoleh izin dari bekas suami, perempuan juga baru boleh keluar rumah jika melakukan sesuatu untuk kepentingan bekas suaminya. Apabila perempuan keluar rumah seizin bekas suami dan demi kepentingan bekas suaminya itu maka haknya memperoleh nafkah tidaklah hilang. Akan tetapi, apabila perempuan itu keluar rumah bukan untuk kepentingan bekas suaminya, meskipun seizin suami, maka hak untuk menerima nafkah iddah menjadi gugur.

Dalam KHI, istri dianggap *nusyûz* apabila dia tidak mau berbakti kepada suami dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam tanpa alasan yang sah. Dalam konteks ini, KHI tidak memberikan elaborasi secara rigid mengenai batas-batas yang tidak dibenarkan dalam hukum Islam itu. Jika keluar rumah tanpa seizin bekas suaminya itu dianggap sebagai bagian dari yang dimaksud dengan di luar batas hukum Islam, maka kriteria *nusyuz* yang dikemukakan fukaha mazhab merupakan bagian yang diakomodasi KHI. Namun, jika yang dimaksud tidak demikian, berarti KHI cenderung memberikan batasan yang lebih longgar.

Terdapat keberanjakan yang sangat signifikan dari pendapat fukaha mazhab ke dalam peraturan perundang-undangan mengenai hak perempuan memperoleh nafkah pasca idah ini. Menurut fukaha mazhab, perempuan berhak memperoleh nafkah

pasca perceraian hanya selama masa iddah. Apabila masa iddah berakhir maka berakhir pula kewajiban suami untuk menafkahi perempuan yang diceraikannya. Akan tetapi, di Indonesia hak perempuan memperoleh nafkah pasca perceraian masih dapat berlanjut setelah masa iddah berakhir. Berdasarkan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 pasal 41 huruf [c], Pengadilan dapat mewajibkan bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan untuk bekas istri yang diceraikannya. Memang, pasal tersebut tidak menjelaskan apakah kewajiban bekas suami memberikan biaya hidup itu hanya berlangsung selama masa iddah atau juga setelah masa iddah, sehingga aturan yang demikian dipahami secara berbeda oleh para pakar hukum di Indonesia.

Selain Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 pasal 8 dan Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1990 pasal 1 ayat [4] ternyata lebih tegas lagi menentukan bahwa istri yang suaminya berstatus sebagai Pegawai Negeri Sipil -atau yang dipersamakan- masih berhak memperoleh nafkah pasca perceraian dari bekas suaminya meskipun masa idahnya telah berakhir. Hak bekas istri untuk memperoleh nafkah pasca idah dibatasi dengan syarat sebagai berikut:

1) Perceraian terjadi bukan karena alasan istri yang berbuat kesalahan,
2) Istri tidak menikah lagi dengan laki-laki lain.

Di samping Undang-Undang dan Peraturan Pemerintah, terdapat sejumlah surat edaran Mahkamah Agung yang memperkuat kembali posisi hak mut'ah bagi perempuan ini. Pertama, surat edaran Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2017 terkait rumusan hukum kamar Agama C.1. Surat edaran ini merupakan tindak lanjut Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum. Dalam surat edaran ini ditegaskan bahwa untuk memberi perlindungan hukum bagi hak-hak perempuan pasca perceraian, maka pembayaran kewajiban akibat perceraian, khususnya nafkah iddah, mut'ah dan nafkah madliyah, dapat dicantumkan dalam amar putusan dengan kalimat dibayar

sebelum pengucapan ikrar talak. Dengan demikian, nafkah mut'ah tetap menjadi kewajiban bagi suami yang dapat saja ditetapkan oleh hakim dan harus dibayarkan oleh suami sebelum terjadinya pengucapan ikrar talak. Oleh karenanya, ikrar talak hanya dapat dilaksanakan bila istri tidak keberatan terhadap suami yang tidak membayar kewajiban tersebut pada saat itu.

Kedua, surat edaran Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2018 terkait rumusan hukum kamar Agama. Dalam surat edaran ini ditegaskan bahwa "Hakim dalam menetapkan nafkah madhiyah, nafkah iddah, mut'ah dan nafkah anak, harus mempertimbangkan rasa keadilan dan kepatutan dengan menggali fakta kemampuan ekonomi suami dan fakta kebutuhan dasar hidup isteri dan/atau anak." Dengan demikian, hak mut'ah yang diberikan kepada perempuan harus didasarkan atas asas keadilan dan kepatutan yang mencukupi kebutuhan-kebutuhan pokok kelangsungan hidup isteri dan/atau bersama anaknya dengan mempertimbangkan kondisi obyektif kemampuan ekonomi suami.

Selain itu, dalam surat edaran yang sama, ditegaskan kembali bahwa isteri dalam perkara cerai gugat diberikan mut'ah dan nafkah iddah sepanjang tidak terbukti nusyuz. Untuk itu, surat edaran ini tampaknya mengakomodir norma yang disebutkan dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum. Dengan demikian, posisi mut'ah menjadi hak bagi perempuan sekaligus menjadi kewajiban bagi mantan suami.

Ketiga, surat edaran Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2019 terkait rumusan hukum kamar Agama. Dalam surat edaran ini ditegaskan bahwa amar putusan perkara cerai gugat tentang beban akibat cerai dalam rangka pelaksanaan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum itu dimaksudkan untuk memberi perlindungan hukum bagi hak-hak perempuan pascaperceraian. Oleh karenanya, amar pembayaran kewajiban suami terhadap istri pascaperceraian dalam perkara cerai gugat dapat menambahkan kalimat sebagai berikut: "... yang dibayar

sebelum tergugat mengambil akta cerai", dengan ketentuan amar tersebut dinarasikan dalam posita dan petitum gugatan.

Tampaknya, para perumus hukum di Indonesia yang menyatakan bahwa perempuan yang dicerai berhak memperoleh nafkah pasca iddah dari suami yang menceraikannya telah membuat aturan tambahan yang belum dibahas dalam kitab-kitab fikih. Dalam Islam, meskipun tidak ada dalil tertentu, pemerintah dengan kewenangan yang dimilikinya dapat saja membuat aturan tambahan yang dikehendaki maslahat selama tidak bertentangan dengan agama. Dikaitkan dengan bentuk-bentuk pembaharuan hukum keluarga Islam, aturan yang demikian disebut dengan metode *siyâsah syar`iyyah.*[36]

c. Hak Perempuan Menolak Rujuk

KHI pasal 164 mengatur bahwa seorang perempuan berhak menolak kehendak suaminya untuk rujuk.[37] Pada pasal 165 KHI lebih ditegaskan lagi bahwa rujuk yang dilakukan tanpa persetujuan bekas istri dapat dinyatakan tidak sah dengan putusan Pengadilan Agama.[38]

Proses penolakan rujuk yang dilakukan oleh istri terbagi ke dalam dua bentuk, yaitu:

a. Penolakan rujuk dapat dilakukan oleh istri ketika kehendak rujuk belum didaftarkan kepada PPN atau P3N yang berwenang. Artinya, sebelum suami datang ke PPN atau P3N, ditanyakan terlebih dahulu tentang persetujuan istrinya. Jika istrinya tidak menyetujui dan suami menerima pernyataan istri, maka penolakan rujuk dari istri tersebut telah berlaku. Akan tetapi, jika istri menolak rujuk dan suami tidak menerima penolakan itu

[36]Diskusi lebih lanjut tentang hak-hak perempuan memperoleh nafkah ini dapat dilihat pada Mesraini, *Hak-Hak Perempuan Pascacerai di Asia Tenggara: Studi Perundang-undangan Perkawinan Indonesia dan Malaysia*, Disertasi, (Ciputat: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), h. 182-203.

[37]KHI pasal 164: "Seorang wanita dalam idah talak *raj`î* berhak mengajukan keberatan atau kehendak rujuk Dâri bekas suaminya di hadapan Pegawai Pencatat Nikah disaksikan dua orang saksi."

[38]KHI pasal 165: "Rujuk yang dilakukan tanpa persetujuan bekas isteri, dapat dinyatakan tidak sah dengan putusan Pengadilan Agama."

maka perkara itu baru bisa diselesaikan setelah diajukan ke Pengadilan Agama.

b. Istri melakukan penolakan rujuk ketika pengajuan rujuk telah didaftarkan kepada PPN atau P3N. Artinya, istri dapat mengajukan keberatan atas kehendak rujuk bekas suaminya di hadapan PPN atau P3N yang disaksikan oleh dua orang saksi. Dalam keadaan demikian, suami belum dapat mengikrarkan rujuknya.

Apabila suami tidak menerima penolakan rujuk dari istrinya maka ia harus mengajukan perkara tersebut kepada Pengadilan Agama, bukan pada PPN/P3N. Hal ini sesuai dengan tugas PPN/P3N yang bertugas melaksanakan pengawasan dan pencatatan nikah dan rujuk, sedangkan untuk memutuskan perkara sengketa itu diserahkan kepada Pengadilan Agama. Dengan wewenang yang dimiliki oleh Pengadilan Agama untuk menerima, memeriksa, dan mengadili serta menyelesaikan setiap perkara yang diajukan kepadanya, perkara penolakan rujuk itu akan diselesaikan dengan diterima atau ditolak secara adil.

Atas uraian di atas, secara umum terdapat persamaan dan sekaligus perbedaan yang diametral antara pendapat yang dikemukakan oleh para fukaha dengan peraturan perundang-undangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Letak persamaannya adalah menempatkan hak rujuk itu ada pada suami. Suamilah yang memiliki kewenangan untuk mengajak rujuk. Sementara istri disepakati oleh fukaha dan perundang-undangan sebagai pihak yang diajak untuk rujuk.

Sementara letak perbedaan yang prinsip antara fukaha dan ketentuan peraturan perundang-undangan adalah mengenai keterlibatan istri dalam menyetujui atau menolak ajakan rujuk. Para fukaha sepakat menyatakan bahwa rujuk itu hak mutlak suami, sehingga persetujuan istri tidak diperlukan dalam pelaksanaan rujuk. Ketika istri tidak bersedia dirujuk oleh suaminya, istri tidak berhak melakukan penolakan rujuk. Hal ini didasarkan atas pertimbangan bahwa dalam masa idah talak *raj`î* sang istri masih dalam berada masa kekuasaan sang suami. Oleh karenanya, suami

berhak secara mutlak untuk menentukan rujuk atau tidak, dengan tanpa mempertimbangkan persetujuan sang istri.[39]

Sementara dalam perspektif perundang-undangan di Indonesia, diatur tentang hak suami dan istri dalam masalah rujuk secara seimbang. Dalam KHI dinyatakan bahwa suami yang melakukan rujuk harus memperoleh persetujuan istri terlebih dahulu. Ketika istri tidak bersedia dirujuk oleh suaminya, istri berhak melakukan penolakan rujuk.[40]

Dalam pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan pasal 3 KHI dijelaskan bahwa perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang *sakinah mawaddah wa rahmah* serta kekal. Melihat hal itu, tujuan berkeluarga secara *ex officio* mustahil tercapai tanpa ada persetujuan dari istri yang dirujuk. Dengan demikian, upaya pemeliharaan keutuhan perkawinan yang disyariatkan Islam yang salah satunya dengan rujuk dapat terwujud jika ada kerelaan istri. Jika tidak, rujuk itu akan berakibat sia-sia saja. Untuk itulah, KHI memandang persetujuan istri dalam hal rujuk ini diperlukan.

Menurut KHI, pada hakikatnya rujuk ini merupakan kawin kembali dengan pasangannya. Dalam pelaksanaannya, perkawinan itu harus didasarkan atas persetujuan kedua belah pihak yang akan menjadi suami istri, sebagaimana yang ditegaskan dalam pasal 6 ayat 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan pasal 16 ayat (1) KHI, "Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai" maka begitu juga dengan rujuk haruslah didasarkan atas persetujuan bekas suami dan istri yang bersangkutan. Meminjam istilah Ahmad Rafiq, melakukan rujuk itu tidak berbeda dengan

[39]Lihat penjelasan dalam Abû Muhammad 'Abdillah ibn Ahmad ibn Qudâmah, *al-Mughnî wa Syarh al-Kabîr,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), h. 278., Muhammad Idris al-Syâfii, *al-Umm,* (t.tp: t.p, t.th.), h. 225. Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Mushthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1960), h. 144., al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah, (*Beirut: Dâr al-Tsaqafah al-Islâmiyyah,tth.), h. 235., dan Muhammad Abû Zahrah, *al-Ahwâl al-Syakhsyiyah,* (Mesir: Dâr al-Fikr al-`Arabiyyah, 1957), h. 268.

[40]Lihat KHI pasal 164, 165, dan 167 ayat [2].

melakukan akad nikah. Artinya, dalam pengajuan rujuk harus ada persetujuan dari istri yang disaksikan oleh dua orang saksi.[41]

Bila dikaitkan dengan hak dan kedudukan suami istri yang seimbang dalam rumah tangga dan sama-sama berhak melakukan perbuatan hukum, jelaslah bahwa rujuk yang dilakukan itu harus didasarkan atas suka sama suka, sehingga tidak terjadi penindasan hak dan kedudukan yang bersangkutan. Hal ini bisa dipahami dari pasal 31 UU nomor 1 tahun 1974 dan pasal 79 ayat (2)[42] dan (3)[43] KHI.

KHI menentukan secara tegas bahwa pernyataan penolakan rujuk oleh istri harus dilaksanakan di hadapan Pejabat yang berwenang (PPN atau Pembantu PPN) dan disaksikan oleh dua orang saksi. Aturan ini memiliki keterkaitan dengan aturan KHI tentang tata cara pelaksanaan rujuk. Rujuk harus dilaksanakan di hadapan pejabat negara yang berwenang, dan begitu pula dengan penolakan rujuk itu sendiri. Apabila suami yang berkeinginan rujuk dan istri yang menolak rujuk tetap bersikeras dengan pendapat masing-masing, maka perkara tersebut harus diselesaikan dengan putusan Pengadilan Agama yang berwenang.

Dengan demikian, peraturan perundang-undangan tentang hukum keluarga di Indonesia telah mempertegas ketentuan pelaksanaan penolakan rujuk yang tidak diatur secara pasti (*qath`ī*) dalam nash, Alquran dan Sunnah. Penentuan pelaksanaan penolakan rujuk ini bersifat *ijtihâdiyyah* sebagai usaha pembaharuan hukum Islam. Model pembaharuan hukum Islam yang dipakai dalam persoalan kewenangan istri menolak rujuk ini adalah: (1) *takhayyur*, (2) *siyâsah syar`iyyah / takhshîsh al-qadhâ',* dan (3) *maslahah mursalah.*

---

[41]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 321.

[42]KHI pasal 79 ayat (2): "Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat."

[43]KHI pasal 79 ayat (3): "Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum."

Pendekatan *takhayyur* dalam penetapan hak istri menolak rujuk ini didasarkan atas pandangan Syekh `Alî al-Sâyis, seorang *mufâsir* bidang ayat-ayat hukum, yang menetapkan bahwa hak mutlak yang dimiliki oleh suami untuk rujuk disyaratkan tidak menimbulkan mudarat bagi istri. Apabila rujuk yang dilakukan tersebut menimbulkan mudarat bagi istri, maka istri punya wewenang untuk menolaknya.

Adapun *siyâsah syar`iyyah* digunakan untuk menentukan prosedur administratif rujuk dan prosedur penolakan rujuk yang harus dilakukan di hadapan petugas yang berwenang dan dihadiri oleh dua orang saksi. Rujuk yang di dalam kitab-kitab fikih dipandang sebagai peristiwa personal dan hanya melibatkan suami dan istri, ternyata telah digeser menjadi wilayah yang terbuka. Akhirnya, persyaratan administratif rujuk menjadi sangat penting dan ditempatkan sebagai bukti otentik bahwa rujuk telah terjadi. Bahkan, menurut peraturan perundang-undangan ketika seseorang telah melakukan rujuk tetapi tidak melaporkan perbuatan rujuknya itu kepada petugas yang berwenang, akan dikenakan sanksi.

Sedangkan *maslahah mursalah* digunakan untuk menetapkan bahwa pemeriksaan perkara penolakan rujuk harus dilakukan oleh Hakim. Ketegasan aturan peraturan perundang-undangan di Indonesia bahwa pemeriksaan perkara penolakan harus dilakukan oleh hakim tersebut semata-mata bertujuan untuk kemaslahatan suami isteri dalam berumah tangga. Sebab, dengan adanya pemeriksaan perkara oleh Hakim Pengadilan Agama, akan lebih terjamin kesempurnaan hak-hak bagi suami istri sesuai dengan kedudukannya masing-masing. Oleh karena Alquran dan Sunnah tidak mengatur persoalan ini, pertimbangan maslahat dijadikan alasan penetapan hukum, karena ada kaidah yang mengatakan:

اذا اشكل على الناظر حكم الشئ اهو حرام او مباحا فلينظر الى مصلحته و مفسدته [44]

[44]Abdul Hamid Hakim, *al-Bayân*, (Jakarta: Sa'di-yah Putra, 1976), h. 131.

"Apabila tidak terang atas si peneliti hukum sesuatu apakah haram atau mubah, maka hendaklah ia melihat kepada maslahat dan mafsadat-nya."

Memang, proses penolakan rujuk di luar pengadilan sebenarnya mengandung mudarat dan maslahat. Mudarat yang ditimbulkannya adalah salah satu pihak yang berperkara (suami atau istri) besar kemungkinan akan mendapat keputusan (jalan keluar) yang merugikannya, karena masing-masing pihak akan mengunggulkan kepenting-an masing-masing tanpa memikirkan kemaslahatan pihak lawan. Sementara hakim yang mempunyai kekuatan hukum se-bagai penengah tidak ada, sehingga kesewenang-we-nangan salah satu pihak itu akan merugikan pihak lawannya. Adapun maslahat yang dikandungnya hanyalah dari segi penghematan biaya semata. Jika demikian, ada sebuah kaidah yang perlu diperhatikan lagi:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح [45]

"Menolak kemudaratan didahulukan dari pada mengambil kemaslahatan."

Dengan demikian dapat dipahami bahwa proses penolakan rujuk di luar pengadilan lebih baik ditinggalkan, karena mudaratnya lebih besar daripada maslahat yang dikandungnya. Sebaliknya, proses penolakan rujuk yang ditetapkan dalam perundang-undangan hukum keluarga di Indonesia dipandang lebih cocok dengan situasi dan kondisi pada zaman sekarang ini, terutama dalam memberikan perlindungan terhadap hak-hak suami yang merujuk ataupun istri yang dirujuk, tanpa ada yang dizhalimi.

6. Syibhul `Iddah

Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama telah mengeluarkan surat edaran Nomor P-005/DJ.III/Hk.00.7/10/2021 tanggal 29 Oktober 2021 tentang Pernikahan dalam Masa Iddah Isteri. Surat edaran yang ditandatangani oleh Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA ini

[45]`Alî Hasballah, *Ushûl al-Tasyrî` al-Islâmî*, (Kuwait: Dâr al-Ma`ârif, t.th), h. 309.

merupakan "ijitihad" Kementerian Agama yang patut diapresiasi oleh masyarakat luas. Pasalnya, surat edaran ini memiliki makna yang sangat strategis baik dalam konteks menangani atas maraknya praktek poligami terselubung, kekosongan hukum terhadap pernikahan baru bagi suami dalam masa iddah isteri, maupun semangat kesetaraan laki-laki dan perempuan.

Surat edaran ini lahir atas hasil diskusi antara Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama dengan Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung yang menilai bahwa surat edaran Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Nomor D.IV/Ed/17/1979 tanggal 10 Februari 1979 tentang Masalah Poligami dalam Iddah ini tidak berjalan efektif sehingga perlu adanya peninjauan ulang dan surat edaran yang telah berusia 44 (empat puluh) tahun ini dinyatakan sudah tidak berlaku lagi.

Sekurang-kurangnya terdapat 5 (lima) point penting dalam surat edaran ini. *Pertama*, pencatatan pernikahan bagi laki-laki dan perempuan yang berstatus duda/janda cerai hidup hanya dapat dilakukan apabila yang bersangkutan telah resmi bercerai yang dibuktikan dengan akta cerai dari pengadilan agama yang telah dinyatakan inkrah. *Kedua*, ketentuan masa iddah istri akibat perceraian merupakan kesempatan bagi kedua belah pihak, suami dan istri, untuk dapat berpikir ulang untuk membangun kembali rumah tangga yang terpisah karena perceraian. *Ketiga*, laki-laki bekas suami dapat melakukan pernikahan dengan perempuan lain apabila telah selesai masa iddah bekas isterinya. *Keempat*, apabila laki-laki bekas suami menikahi perempuan lain dalam masa iddah, sedangkan ia masih memiliki kesempatan merujuk bekas isterinya, maka hal tersebut dapat berpotensi terjadinya poligami terselubung. *Kelima*, dalam hal bekas suami telah menikahi perempuan lain dalam masa iddah bekas istrinya itu, ia hanya dapat merujuk bekas istrinya setelah mendapat izin poligami dari pengadilan.[46]

[46] Baca surat edaran Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama Nomor P-005/DJ.III/Hk.00.7/10/2021 tanggal 29 Oktober

Kelima kandungan dari surat edaran ini menunjukkan "ijtihad" dan keberanjakan hukum positif yang sangat progresif. Isu pencatatan dalam persoalan nikah yang hingga hari ini secara fiqhiyah masih belum ditempatkan sebagai bagian dari rukun nikah atau putusnya pernikahan, melalui surat edaran ini ditegaskan betapa pencatatan nikah dan akta cerai merupakan tolak ukur sahnya kondisi hubungan sekaligus batas berakhirnya relasi sebagai suami isteri. Terlebih dalam konteks masyarakat modern, pencatatan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari karakteristik modernitas dan pola transaksi sosial, termasuk dalam pernikahan. Untuk itu, Kementerian Agama telah melakukan "ijtihad institusional" yang patut diberikan apresiasi oleh berbagai pihak. Oleh karenanya, posisi pencatatan sebagai syarat sahnya pernikahan dan sekaligus akta cerai sebagai sahnya perceraian perlu ditegaskan baik dalam fatwa keagamaan maupun regulasi negara.

Selain itu, surat edaran ini merupakan solusi atas tiadanya rumusan hukum terhadap pernikahan baru bagi suami dalam masa iddah isteri. Sebagaimana disebutkan dalam surat edaran ini, bekas suami yang akan melakukan pernikahan baru dengan perempuan lain maka diwajibkan baginya untuk menunggu hingga masa iddah bekas isterinya berakhir ini merupakan—lagi-lagi—wujud ijtihad Kementerian Agama yang sangat tepat. Pasalnya, apabila laki-laki bekas suami menikahi perempuan lain dalam masa iddah, sedangkan ia masih memiliki kesempatan merujuk bekas isterinya, maka hal tersebut dapat berpotensi terjadinya poligami terselubung. Dalam konteks ini, suami diperlakukan sebagai *syibhul iddah* (menyerupai iddah), untuk tidak dikatakan memiliki masa iddah sebagaimana iddah bagi mantan isterinya.

Secara fiqhiyah, memang diakui, isu *syibhul iddah* ini sesungguhnya bukanlah hal baru dalam dunia fikih munakahat. Ulama fikih yang pertama kali membahas hal ini adalah Wahbah al-Zuhaili. Dalam kitabnya "*al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*", dikatakan bahwa adanya *syibhul iddah* itu disebabkan oleh karena adanya

2021 tentang Pernikahan dalam Masa Iddah Isteri.

mani' syar'i (penghalang secara syar'i), yakni diperbolehkannya rujuk kepada mantan isterinya selama masa iddah dalam talak raj'i. Bagi yang satu mahram dengan isterinya, seperti saudara perempuan isterinya, maka laki-laki tidak boleh menikahi saudara perempuan isterinya itu sampai masa iddah isteri yang diceraikan dinyatakan selesai. Sebab, ada larangan memadu isteri dengan saudara perempuannya. Demikian juga, jika seorang laki-laki memiliki empat istri, menceraikan salah satu isterinya dan ingin menikahi istri kelima, maka dia harus menunggu sampai masa iddah isteri yang diceraikan itu berakhir.[47] Untuk itu, fatwa sebagaimana yang diungkap oleh Wahbah al-Zuhaili ini patut ditempatkan sebagai solusi hukum atas pernikahan baru bagi suami dalam masa iddah isteri.

Atas dasar berbagai nilai-nilai konstruktif dari surat edaran tersebut, ini merupakan keberanjakan hukum positif di Indonesia dan upaya strategis dalam meneguhkan semangat menjaga martabat kemanusiaan sekaligus meneguhkan kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan dalam memikul tanggung jawab pasca perceraian. Iddah bagi perempuan dan *syibhul iddah* bagi laki-laki menjadi jembatan terbaik untuk memastikan tidak adanya tindakan pernikahan baru yang justeru menjadi malapetaka bagi kedua belah pihak. Masa menunggu hingga berakhirnya iddah yang dijalankan oleh kedua belah pihak, dalam aspek ini, merupakan keseimbangan pemenuhan tanggung jawab yang seimbang bagi keduanya sebagai wujud komitmen meninggikan derajat kemanusiaan. Langkah berikutnya, bagaimana meningkatkan kekuatan hukum ini, dari surat edaran menjadi regulasi yang lebih tinggi posisinya, tentu kita dorong bersama.[48]

[47]Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), jilid 7, h. 627.

[48]Tulisan ini pernah diterbitkan pada https://kemenag.go.id/opini/syibhul-iddah-sebagai-ijtihad- kemanusiaan-kementerian-agama-geZiR per 21 September 2023.

D. Perspektif dalam Keberanjakan Hukum Keluarga

Mencermati sejumlah keberanjakan hak perempuan dalam hukum keluarga dari fikih mazhab ke dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia sebagaimana diuraikan di atas menunjukkan terjadinya dialektika antara hukum Islam, dengan hukum Barat (modern), dan adat atau kebiasaan dan kultur masyarakat di Indonesia. Hal ini dapat dimaknai bahwa keberanjakan hukum keluarga memang tidak dapat dilepaskan dari diskursus internal hukum Islam dan dialog antara hukum Islam dengan sistem hukum Barat (modern) dan adat.[49] Ketiga unsur ini berpengaruh penting terhadap keberanjakan hukum keluarga yang terjadi di negara-negara muslim, termasuk Indonesia, baik dari segi hukum formil maupun materiil. Dialog internal hukum Islam dengan khazanah dan berbagai mazhab dalam Islam telah melahirkan produk dengan cara *takhayyur* (pemilihan alternatif hukum), *talfiq* (amalgamasi hukum). Sementara pertukaran gagasan antara hukum Islam dengan sistem hukum Barat dan adat, selain telah menghasilkan *talfiq* (amalgamasi hukum), juga telah melahirkan penemuan hukum baru (*ijtihad*).[50] James Norman Dalrymple Anderson, biasa disingkat J.N.D. Anderson, orientalis kenamaan di bidang hukum Islam periode modern, mengelaborasi secara sistematis atas ketiganya. *Takhayyur* dilakukan dengan mengadopsi ketentuan dari pendapat hukum yang ada dan dinilai sesuai dengan masyarakat. *Talfiq* dilakukan dengan mengkombinasikan beberapa pendapat hukum sehingga diperoleh ketentuan hukum yang sesuai masyarakat. Sementara ijtihad dilakukan dengan menginterpretasi ulang terhadap teks-teks keagamaan. Cara ijtihad ini dilakukan jika menghadapi kendala dalam melakukan *takhayyur* dan *talfiq.*[51]

---

[49] Baca Noel J. Coulson, *History of Islamic Law,* (Edinburg: Edinburg University Press, 1969), h. 149-202.

[50] Ahmad Bunyan Wahib, "Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim", Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Volume 14, No. 1, Juni 2014: 1-19.

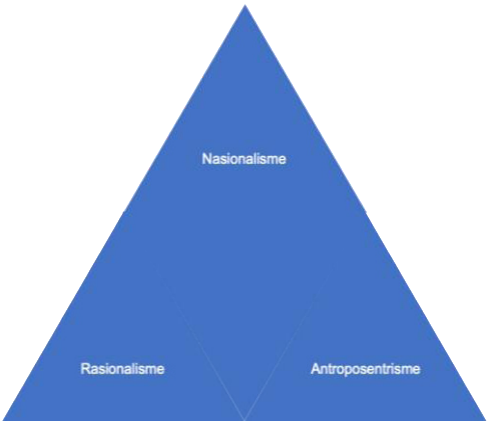
[51] J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *The International And Comparative Law Quarterly,* Vol. 20. No. 1 (Januari, 1971): 13- 45.

Keberanjakan hukum munakahat ke dalam fikih negara, termasuk di Indonesia, merupakan salah satu bentuk reformasi negara dalam mengakomodasi kepentingan masyarakat sekaligus menyesuaikan dengan norma hukum Islam dalam konstruksi tatanan kenegaraan yang berlaku. Keberanjakan hukum itu meliputi hukum acara (prosedural) dan substansi hukum (hukum material). Keberanjakan hukum formal berkaitan dengan pembaharuan terhadap prosedur hukum (hukum acara) dengan cara mengadopsi hukum acara Barat (modern), sehingga melahirkan administrasi hukum Islam. Aturan Islam muncul dalam wajah undang-undang modern yang lebih sistematis. Hal ini berkonsekuensi atas pemberlakuan aturan administratif dalam hukum Islam seperti pencatatan pernikahan dan klaim perceraian dengan pembuktian dokumen. Reformasi prosedural ini dijustifikasi dengan konsep *takhsis al-qadha* dan hak negara untuk mengatur dan menentukan yurisdiksi lembaga peradilan.

Keberanjakan hukum keluarga ini pada intinya adalah melakukan tinjauan ulang terhadap ketentuan hukum Islam agar dapat menjawab kebutuhan hukum di masyarakat. Perubahan hukum Islam ini, dalam beberapa hal, dapat dikatakan sebagai adaptasi syariah (*the adaptation of the shari'a*) terhadap perubahan yang terjadi di masyarakat.[52] Adaptasi ini dilakukan dengan cara penyesuaian hukum terhadap perkembangan masyarakat sehingga hukum Islam kompatibel dengan masyarakat modern. Oleh karena itu, hukum baru itu mengoreksi dan pada titik tertentu mengorbankan aturan hukum lama yang sudah dipraktekkan masyarakat. Reformasi hukum dalam bentuk adaptasi syariah ini bisa berwujud modifikasi ketentuan lama atau mengganti ketentuan lama dengan ketentuan baru.[53]

Dalam kontek reformulasi hukum keluarga ini, penulis menawarkan setidaknya ada 3 (tiga) perspektif yang harus dikedepankan, yakni rasionalisme (*aqliyah*), antroposentrisme (*insaniyah*), dan nasionalisme (*wathaniyah*).

[52] Ibid., h. 5.
[53] Noel J. Coulson, *History of Islamic Law…op.cit.*, h. 145.



Pertama, hukum keluarga Islam di Indonesia didasarkan atas perspektif rasionalisme (*aqliyah*). Perspektif ini menekankan pentingnya menggunakan logika dan pemikiran yang objektif dalam mengambil keputusan hukum, dengan mempertimbangkan konteks zaman dan kebutuhan masyarakat.

Perspektif rasional ini berimplikasi terhadap reformulasi hukum keluarga yang mendasar. *Pertama*, perspektif rasional menekankan pentingnya penafsiran yang kontekstual terhadap teks-teks agama. Hukum keluarga haruslah dipahami dan diterapkan sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat pada masa kini, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. *Kedua*, perspektif rasional menuntut adanya kohesi antara hukum agama dan prinsip-prinsip keadilan yang universal. Dalam hal ini, ketentuan hukum haruslah memperhatikan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kesejahteraan sosial bagi semua anggota keluarga, tanpa memihak pada satu pihak tertentu. *Ketiga*, penekanan pentingnya untuk menghindari literalisme dalam penafsiran hukum. Penafsiran terhadap teks-teks agama haruslah dilakukan secara holistik dan kontekstual, dengan memperhatikan tujuan utama ajaran Islam yang mengutamakan kemaslahatan manusia. *Keempat*, perspektif rasional menekankan pentingnya memberikan ruang bagi ijtihad (penalaran) dan ijma (kesepakatan) dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum yang kompleks. Ini bertujuan untuk menyesuaikan hukum dengan

perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. *Kelima*, penghargaan terhadap pluralitas dan keberagaman pandangan dalam hukum keluarga Islam. Meskipun berlandaskan ajaran Islam, hukum keluarga haruslah memberikan ruang bagi berbagai interpretasi dan pendekatan yang rasional, sesuai dengan konteks sosial dan budaya yang beragam. *Keenam*, pembaharuan dan reformasi hukum bertujuan untuk meningkatkan keadilan, kesetaraan, dan kesejahteraan sosial bagi semua anggota masyarakat. Ini membutuhkan kerjasama antara ulama, ahli hukum, dan pemangku kepentingan lainnya untuk menciptakan hukum keluarga yang relevan dan berdaya guna dalam konteks zaman yang terus berubah.

Dengan mengadopsi perspektif rasionalisme (*aqliyah*) dalam merumuskan dan menerapkan hukum keluarga Islam di Indonesia, diharapkan dapat tercipta sistem hukum yang lebih adaptif, inklusif, dan berkeadilan bagi semua anggota masyarakat. Hal ini akan memastikan bahwa hukum keluarga tetap relevan dan bermanfaat dalam menghadapi tantangan dan perubahan zaman, sehingga dapat memberikan kontribusi positif dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera sesuai dengan ajaran Islam yang rahmatan lil-alamin.

Kedua, hukum keluarga Islam di Indonesia didasarkan atas perspektif antroposentrisme (*insaniyah*). Perspektif ini menempatkan manusia sebagai pusat perhatian, mengakui kepentingan dan kebutuhan manusia sebagai fokus utama dalam pembentukan dan implementasi hukum keluarga Islam.

Implikasi perspektif antroposentrisme dalam hukum keluarga ini setidaknya pada beberapa hal. *Pertama*, ketentuan hukum keluarga haruslah memperhatikan kesejahteraan dan kepentingan manusia sebagai prioritas utama. Hal ini berarti bahwa setiap ketentuan hukum haruslah dirancang dan diterapkan dengan memperhitungkan dampaknya terhadap kehidupan dan kesejahteraan manusia, baik secara individual maupun kolektif. *Kedua*, perspektif antroposentrisme menekankan pentingnya menghormati martabat manusia dan menjaga hak-hak asasi

manusia. Hal ini mencakup perlindungan terhadap hak-hak perempuan, anak-anak, dan kelompok rentan lainnya dalam lingkup keluarga, serta menjamin adanya perlakuan yang adil dan tidak diskriminatif bagi semua individu. *Ketiga*, perspektif antroposentrisme menuntut adanya kesetaraan gender dalam segala aspek kehidupan keluarga. Ini berarti bahwa setiap anggota keluarga, baik laki-laki maupun perempuan, harus diberikan kesempatan yang sama untuk berkembang dan berpartisipasi dalam pengambilan keputusan yang berkaitan dengan kehidupan keluarga. *Keempat*, penekanan terhadap pentingnya memperhatikan konteks sosial dan budaya masyarakat Indonesia yang beragam. Setiap ketentuan hukum haruslah relevan dengan realitas kehidupan masyarakat, serta dapat diterima dan diimplementasikan oleh berbagai kelompok dalam masyarakat. *Kelima*, perspektif antroposentrisme juga menggarisbawahi pentingnya pendekatan yang holistik dalam memahami dan menerapkan hukum keluarga Islam. Ini berarti bahwa hukum keluarga tidak boleh dipahami secara parsial atau terpisah dari konteks sosial, ekonomi, dan budaya yang mempengaruhi kehidupan keluarga. Sebaliknya, hukum keluarga haruslah dilihat sebagai bagian integral dari sistem hukum yang lebih luas, yang bertujuan untuk mencapai keseimbangan dan keadilan dalam masyarakat. *Keenam*, mempromosikan nilai-nilai seperti kasih sayang, empati, dan keadilan dalam hubungan keluarga. Ini bertujuan untuk menciptakan lingkungan keluarga yang harmonis dan penuh dengan saling pengertian sehingga setiap anggota keluarga merasa dihargai dan didukung dalam pengembangan dirinya.

Dengan memperhatikan perspektif antroposentrisme dalam merumuskan dan menerapkan hukum keluarga Islam di Indonesia, diharapkan dapat tercipta lingkungan keluarga yang berdasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan, kesetaraan, dan keadilan. Hal ini tidak hanya akan menguntungkan individu-individu yang terlibat, tetapi juga akan membawa manfaat yang luas bagi masyarakat secara keseluruhan, sehingga terwujudnya kehidupan

keluarga yang sejahtera dan berkeadilan dalam bingkai ajaran Islam dapat terwujud.

Ketiga, hukum keluarga Islam di Indonesia didasarkan atas perspektif nasionalisme (*wathaniyah*). Nasionalisme memegang peranan penting dalam menjaga kesatuan, keadilan, dan kesejahteraan seluruh warga negara Indonesia, tanpa memandang perbedaan agama, suku, atau budaya. Dalam konteks hukum keluarga Islam, penerapan prinsip nasionalisme memastikan bahwa keputusan hukum senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan keberagaman.

Pentingnya perspektif nasionalisme ini didasarkan atas pertimbangan berikut. *Pertama*, perspektif nasionalisme menekankan pentingnya menjaga kesepadanan antara nilai-nilai agama dan nilai-nilai Pancasila sebagai dasar negara. Meskipun berlandaskan ajaran Islam, hukum keluarga haruslah diinterpretasikan dengan memperhatikan konteks sosial dan budaya Indonesia yang beragam. Hal ini bertujuan untuk mencegah potensi konflik antara hukum agama dan hukum positif yang berlaku di Indonesia. *Kedua*, nasionalisme menuntut adanya inklusivitas dan keadilan bagi seluruh warga negara Indonesia, tanpa terkecuali. Keputusan hukum haruslah memperhitungkan keberagaman masyarakat, termasuk minoritas agama dan suku, sehingga tidak menimbulkan diskriminasi atau ketimpangan dalam perlakuan hukum. Prinsip ini sejalan dengan semangat Bhinneka Tunggal Ika yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia. *Ketiga*, perspektif nasionalisme menekankan perlunya sinkronisasi antara hukum agama dan hukum positif yang berlaku di Indonesia. Meskipun memiliki landasan agama yang berbeda, hukum keluarga Islam harus dapat beriringan dengan regulasi negara yang bertujuan untuk menjaga keadilan dan kesejahteraan bersama. Dengan demikian, akan tercipta harmoni antara hukum agama dan hukum positif yang berlaku di Indonesia. *Keempat*, perspektif nasionalisme menekankan pentingnya menjaga stabilitas keluarga sebagai sel-sel kecil masyarakat yang berkontribusi pada keutuhan bangsa. Dengan menerapkan hukum keluarga yang berlandaskan nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab, diharapkan

akan tercipta harmoni dan kedamaian dalam hubungan keluarga yang merupakan fondasi utama dari masyarakat yang sejahtera. *Kelima*, nasionalisme dalam hukum keluarga Islam juga mengedepankan nilai-nilai kebangsaan dalam mendidik generasi muda tentang pentingnya menjaga persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Dalam hal ini, pendidikan keluarga memiliki peranan penting dalam menanamkan nilai-nilai nasionalisme, keberagaman, dan toleransi kepada anak-anak sebagai penerus bangsa.

Dengan menempatkan perspektif nasionalisme dalam hukum keluarga Islam, diharapkan terwujudnya keadilan, harmoni, dan kesejahteraan bagi seluruh warga negara Indonesia, tanpa terkecuali. Hukum keluarga yang berlandaskan nilai-nilai agama Islam haruslah selaras dengan semangat nasionalisme yang mengedepankan persatuan, keadilan, dan kesejahteraan bersama sebagai pondasi bangsa yang kokoh dan berdaya saing global.

E. Penutup

Pidato ini menegaskan bahwa keberanjakan fikih mazhab ke dalam fikih mazhab negara dalam wujud peraturan perundang-undangan di Indonesia terutama yang terkait dengan hak-hak perempuan dalam kehidupan keluarga telah nyata terjadi. Tentu, ini merupakan upaya strategis terutama untuk memperkuat kembali terhadap prinsip universalitas hukum Islam, prinsip keadilan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan, serta kepastian hukum. Melalui sejumlah regulasi mulai undang-undang hingga surat edaran dari sejumlah Kementerian/lembaga, terdapat banyak hal yang mengkonfirmasi penegasan hal tersebut.

Setidaknya, terdapat 6 isu besar hak perempuan dalam hukum keluarga yang mengalami keberanjakan dari hukum mazhab ke dalam fikih negara ini, yakni: (1) usia minimal perkawinan; (2) persetujuan calon mempelai perempuan; (3) izin poligami; (4) harta bersama; (5) Hak perempuan pascacerai, yang meliputi: hak perempuan memperoleh *mut'ah,* hak perempuan memperoleh nafkah; dan hak perempuan menolak rujuk; serta (6) *Syibhul `Iddah.*

Keberanjakan hukum keluarga memang tidak dapat dilepaskan dari diskursus internal hukum Islam dan dialog antara

hukum Islam dengan sistem hukum Barat (modern) dan adat atau kultur masyarakat itu sendiri. Keberanjakan ini dilakukan melalui *takhayyur* (pemilihan alternatif hukum), *talfiq* (amalgamasi hukum), dan *ijtihad* (penemuan hukum baru). Pada kenyataannya, keberanjakan hukum ini mengoreksi dan mengorbankan aturan hukum lama yang sudah dipraktekkan sehingga adaptasi hukum berwujud modifikasi ketentuan lama atau mengganti ketentuan lama dengan ketentuan baru.

Untuk itu, dalam melakukan reformulasi hukum keluarga menjadi hukum negara ditawarkan 3 (tiga) perspektif, yakni rasionalisme (*aqliyah*), antroposentrisme (*insaniyah*), dan nasionalisme (*wathaniyah*). Dengan ketiga perspektif ini pada gilirannya akan melahirkan hak-hak perempuan yang tetap terjaga secara logis serta menjadi bagian atas pemenuhan hak-hak kemanusiaan dan kewarganegaraan sekaligus. Semoga.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Jaziri, Abdurrahman *Kitâb al-Fiqh `ala Madzahib al-Arba`ah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), jilid IV.

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), jilid 7.

Amin, Qasim, *Tahrîr al-Mar`ah,* (Tunis: Dar al-Ma'arif, 1990)

Al-Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Intenasionaldalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

Anderson, J.N.D., "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *The International And Comparative Law Quarterly,* Vol. 20. No. 1 (Januari, 1971).

Coulson, Noel J., *History of Islamic Law,* (Edinburg: Edinburg University Press, 1969).

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka, 2005), Edisi Ketiga.

Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung; Pustaka, 1984).

Freener, R. Michael, "Sosial Engineering Throught Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh", Brill, Vol 19, Issue 3, 2012.

Hakim, Abdul Hamid, *al-Bayân*, (Jakarta: Sa'di-yah Putra, 1976).

Halim, Abdul, "Membangun Teori Politik Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Ahkam*, Vol. XIII, No.2 Juli 2013.

Hasballah, `Alî, *Ushûl al-Tasyrî` al-Islâmî*, (Kuwait: Dâr al-Ma`ârif, t.th).

Ibn Qudâmah, Abû Muhammad 'Abdillah ibn Ahmad, *al-Mughnî wa Syarh al-Kabîr,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984).

Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Mushthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1960)

Khallaf, Abdullah Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. XII, (ttp: tnp, 1978).

Mesraini, "Status Wali dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Keluarga di Lebanon, Yordania, Irak dan Algeria", *Jurnal Ahkam*, Vol. 8 No. 2, Sept 2006.

—----, "Syibhul Iddah Sebagai Ijtihad Kemanusiaan Kementerian Agama" wesite kemenag RI, 21 September 2023.https://kemenag.go.id/opini/syibhul-iddah-sebagai-ijtihad- kemanusiaan-kementerian-agama-geZiR

—----, *Hak-Hak Perempuan Pascacerai di Asia Tenggara: Studi Perundang-undangan Perkawinan Indonesia dan Malaysia*, Disertasi, (Ciputat: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

—----, *Jender dan Kompilasi Hukum Islam: Studi Kritis atas Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Jender*, (Ciputat: Pusat Studi dan Pengembangan Pesantren, 2009).

Mu'allim, Amiur, dan Yusdani, *Ijtihad: Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).

Muhammad Idris al-Syâfii, *al-Umm,* (t.tp: t.p, t.th.)

Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* (Yogyakarta: LKiS, 2001), cet. ke-1.

Mulia, Musdah, *Pandangan Islam tentang Poligami,* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999).

Nasution, Khoiruddin, "Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer", UNISIA, Vol. XXX No. 66 Desember 2007

Nuryadi, Deni, "Teori Hukum Progresif dan Penerapannya di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Hukum DE'JURE: Kajian Ilmiah Hukum,* Vol 1, No. 2, 2016.

Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995).

Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manar,* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), jilid 4.

Sabiq, al-Sayid, *Fiqh al-Sunnah, (*Beirut: Dâr al-Tsaqafah al-Islâmiyyah,tth.)

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2006).

Wahib, Ahmad Bunyan, "Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim", Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Volume 14, No. 1, Juni 2014.

Wahid, Abdurrahman, "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan" dalam *Agama dan Tantangan Zaman*, (Jakarta: LP3ES, t.th).

Zahrah, Muhammad Abû, *al-Ahwâl al-Syakhsyiyah,* (Mesir: Dâr al-Fikr al-`Arabiyyah, 1957).

UCAPAN TERIMAKASIH

اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحَ بِي مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْكَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ فَلَكَ الْحَمْدُ وَلَكَ الشُّكْرُ

Jerih payah, perjuangan, pengorbanan, dan cobaan yang dilalui serta doa-doa yang dimunajatkan telah menghantarkan pada capaian yang diharapkan oleh banyak orang. Semoga Allah meridai, memberikan barokah, manfaat, dan istiqamah untuk selalu berusaha produktif melakukan yang terbaik. Dalam kesempatan ini, saya menyampaikan terima kasih yang tak terhingga dan penghargaan yang setinggi-tingginya seraya memohon kiranya Allah SWT memberikan ganjaran yang berlipat ganda kepada semua pihak yang turut andil mengantarkan perjalanan hidup saya sampai tahap ini. Jabatan akademik tertinggi guru besar ini tidak mungkin saya peroleh tanpa *ziyadah* doa dan limpahan kasih sayang dari banyak orang. Untuk itu, tidaklah berlebihan jika pada kesempatan ini saya menyampaikan:

1. Penghormatan yang setinggi-tingginya disertai doa untuk ayahanda tercinta Masri Sutan Yang Basa [alm: 26 April 2008] dan ibunda tersayang Hj. Saknibar Piliang. Ibundalah yang menjadi ”kunci surga dunia dan akhiratku" yang selalu menadahkan tangan dan berurai air mata melantunkan doa-doa dalam setiap sholatnya untuk memohon kesehatan, kebahagiaan dan keberhasilan anak manjanya ini.
2. Ucapan istimewa dipersembahkan buat yang terkasih sayang, Dr. H. Suwendi, M.Ag., ”imam ibadah dan imam kehidupanku" yang selalu siap mendampingi, mensupport, memberikan solusi dan menguatkan dalam setiap langkah yang dilalui. Kasih sayang, kesabaran, pengertian, ketulusan, dan pengorbanan serta segala sesuatunya yang tidak tanggung-tanggung semuanya telah dicurahkan untuk isteri cantiknya ini. Beliaulah yang seringkali memberi semangat bahwa hidup ini adalah perjuangan. Beliaulah yang memahami betul akan isterinya. Bahkan sejak tiga tahun belakangan, tangan beliaulah yang selalu siap menjadi pengganti tangan kanan isterinya. Semoga Allah SWT selalu menganugerahkan kasih sayang-Nya pada

kami berdua sehingga kami selalu bisa menikmati kebahagiaan seperti saat-saat ini sampai setelah masa pensiun nanti, menua bersama dipenuhi rasa sakinah mawaddah dan rahmah. Ucapan terimakasih dan doa juga diperuntukkan buat ayah dan ibu mertua, ayahanda Sukara [alm] dan Ibunda Hj. Nasimah [alm]. Meski tidak sempat bertemu dengan ayah mertua dan hanya sesaat bisa bersama dengan ibu mertua, tetapi saya yakin bahwa beliau berdua adalah orang hebat karena berhasil mendidik anak bungsunya menjadi laki-laki hebat yang kini menjadi imamku.

3. Ucapan terima kasih berbunga-bunga cinta disampaikan kepada "kedua buah hati penerus cita-citaku", Farah Layli Azka, S.Ked. dan Muhammad Fawwaz Farhan Farabi, yang selalu menjadi penyemangat, sumber inspirasi, dan kekuatan. Kalian berdualah yang menjadi alasan kenapa ummi punya semangat gigih dalam berjuang untuk selalu sehat, berjuang untuk bisa memberikan tauladan menyelesaikan pendidikan secara serius sampai jenjang tertinggi dan juga berjuang untuk selalu dapat mempersembahkan fasilitas yang terbaik sampai kalian nanti betul-betul mandiri. Doakan ummi selalu sehat dan panjang umur sehingga dapat juga mendampingi tumbuh kembang dan memantau pendidikan cucu-cucu ummi nanti. "Ya Allah, jadikan aku, suami, anak-anakku, dan cucu-cucuku serta keluargaku sebagai keindahan yang selalu menarik dipandang dan jadikanlah kami sebagai pemimpin yang bermanfaat atas orang-orang yang bertaqwa".
4. Penghormatan dan ucapan terimakasih untuk "kakak, adek dan seluruh keluarga besar-ku" yang selalu mendoakan, dan mensupport: Uda H. Jon dan Uni Hj. Mera, Uda Anton (alm), Redi dan Via, H. Ren dan Devi, Mega dan Denny, serta seluruh keponakanku. Semoga kebersamaan, kebahagiaan dan kekompakan yang menghiasi hari-hari keluarga besar kita dapat dipertahankan. Meski terkadang uda, uni, adek-adek dan para keponakan merasa kesal dengan kegalakan dan ketegasan ummi, namun ummi yakin keceriaan, kasih sayang dan kepedulian ummi sering dirindukan dalam keluarga besar kita.

Benerkan??? Hehe..., Doakan ummi selalu sehat ya, karena tak hadirnya ummi menyebabkan tak akan berasa rame dan seru setiap acara ngumpul keluarga besar kita. Teristimewa, ucapan terima kasih untuk adek bungsuku Mega dan suami, yang sejak tiga tahun terakhir ini seringkali direpotkan karena mesti melebihkan masakan untuk ummi dan mengirimkannya jauh-jauhnya ke Ciputat. Andai tidak ada kiriman lauk dari Meruya, tentu ummi tidak akan bisa meraih Guru Besar ini karena kurang gizi lantaran bosan dengan menu masakan yang ada. Begitu juga, ucapan terima kasih untuk saudara-saudara ipar: Kang Hj. Eti, Kang H. Maming, Kang Casrawi (alm), Kang Muri, dan Kang Sunadi.

5. Ucapan terima kasih dan takzim yang setinggi-tingginya dihaturkan kepada semua guru, ustadz/ustadzah, dan para dosenku, sejak dari SD di SDN Negeri Parabek Bengkawas, MDA di Surau Batu Parabek, MTs dan MA di Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek, S1 di STAIN Bukittinggi, S1 program double degree, S2 dan bahkan sampai S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang tidak mungkin disebutkan namanya satu persatu. Apa yang diraih hari ini adalah berkat keikhlasan, kecintaan dan kasih sayang mereka telah mendidik, mengajarkan ilmu, dan memberikan keteladanan kepadaku. Doa terbaik tak pernah putus dan selalu dimohonkan untuk mereka.
6. Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan tinggi disampaikan kepada Ketua dan seluruh anggota senat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rektor (Prof. Dr. Asep Saepudin Jahar, M.A), Wakil Rektor Bidang Akademik (Prof. Dr. Ahmad Tholabi Kharlie, S.H., M.H., M.A.), Wakil Rektor Bidang Administrasi Umum (Prof. Dr. Imam Subchi, M.A.), Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan (Prof. Dr. Ali Munhannif, M.A.), dan Wakil Rektor Bidang Kerjasama dan Kelembagaan (Dr. Din Wahid, M.A.), serta para Kepala Biro, yang telah memberikan motivasi dan dukungan, sehingga saya dapat meraih jabatan akademik sebagai guru besar. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada Dekan Fakultas Syariah dan Hukum, para Wakil

Dekan, Kabag TU, para Kasubbag serta semua senior dan kolega dosen, tenaga kependidikan, mahasiswa dan alumni Fakultas Syariah dan Hukum, serta seluruh sahabat dan kenalan yang telah memberikan support dan doa-doa sebagai penguat ikhtiar yg dilakukan.

7. Ucapan terima kasih dan doa juga disampaikan kepada semua pihak yang membantu proses pengajuan kepangkatan dan jabatan guru besar ini, tim Kepegawaian UIN Jakarta, tim TPKI (Tim Penilai Karya Ilmiah) baik di tingkat universitas ataupun di tingkat pusat. Begitu pula, Direktur Jenderal Pendidikan Islam dan Direktur Diktis Kementerian Agama RI, saya ucapkan banyak terima kasih.
8. Secara khusus, ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang setinggi-tingginya dihaturkan kepada sejumlah senior dan kolega kelompok riset Rusia yang melahirkan dua artikel yang dipublikasikan pada jurnal bereputasi dan satu pada jurnal Sinta 2: Prof. Dr. Suwito, M.Ag., Ida Novianti, M.Ag, Dr. Sadari, S.H.I., M.S.I, dan Nur Rohim, LLM., Ph.D. Besar harapan, semoga ke depan kita bisa kembali berkolaborasi melakukan riset ke negara yang berbeda.
9. Ucapan terimakasih juga disampaikan pada dua tempat pengabdian saya selain di dunia kampus, yaitu: *Pertama,* keluarga besar Pengadilan Agama Jakarta Selatan, kepada: Ketua, Wakil Ketua, para hakim, panitera, pegawai dan mediator Pengadilan Agama Jakarta Selatan. Banyak pengalaman berharga yang diperoleh langsung ketika saya menjalankan tugas sebagai mediator. Dunia kampus lebih banyak berbicara pada tataran teori, sedangkan di Pengadilan Agama saya lebih banyak menemukan praktek nyata, terutama terkait persoalan hukum keluarga. Rasa syukur memiliki keluarga yang utuh dan rasa bahagia tak terkira yang saya rasakan ketika berhasil mendamaikan para pihak yang bersengketa. *Kedua,* keluarga besar Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi, kepada: segenap Dewan Pembina dan Pengurus Yayasan Syekh Ibrahim Musa, Syaikhul Madrasah, Pimpinan Pondok, Pimpinan MTs, MA dan

Ma`had `Aly, ustadz/ustadzah para guru, pegawai dan para santri. Meski badan jauh di tanah rantau, insya Allah pikiran dan hati masih tertancap dalam di pesantren kita tercinta. Terima kasih atas doa-doa dan dukungan yang selalu diberikan meski jarak fisik kita berjauhan.

10. Kepada segenap tamu undangan yang terhormat, para kyai, para ustadz/ah, para kolega dosen, para rekan dan kawan seperjuangan dalam pengembaraan keilmuan serta semua pihak yang tidak tercantum dalam list ini (baik karena lupa sehingga terlewat atau pun karena keterbatasan halaman) tanpa mengurangi rasa hormat saya juga mengucapkan terimakasih. Semoga Allah membalas semua perhatian, dukungan, tahni'ah, dan kehadiran segenap tamu pada acara yang sangat membanggakan ini.

Akhirnya, saya berharap semoga dengan pengukuhan guru besar ini dapat memotivasi kita semakin produktif dalam menebar manfaat untuk umat. Mohon dibukakan pintu maaf atas segala kekeliruan dan kekhilafan. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan rahmat dan taufiq-Nya kepada kita semua. Aamiin.

BIODATA GURU BESAR

A. Identitas Pribadi

Nama	: Prof. Dr. Hj. Mesraini, S.Ag., S.H., M.Ag.
Tempat, Tanggal Lahir	: Bukittinggi, 13 Februari 1976
NIP	: 19760213 200312 2 001
Pangkat/Golongan	: IV / b (Pembina Tingkat I)
Jabatan Akademik	: Guru Besar Bidang Ilmu Fikih Munakahat
Jabatan Struktural	: Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Alamat Kantor	: Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat, Kec. Ciputat Timur, Kota Tangerang Selatan
Telepon Kantor	: (62-21) 7401925
Email	: mesraini@uinjkt.ac.id
Alamat Rumah	: Jln. Sukun Rt.02 Rw. 06 No. 82 Kampung Utan, Ciputat Timur, Tangerang Selatan
Suami	: Dr. H. Suwendi, M.Ag., Dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Anak	: 1. Farah Layli Azka, S.Ked., Mahasiswa Pendidikan Profesi Dokter Fakultas Kedokteran UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2. Muhammad Fawwaz Farhan Farabi, Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Indonesia

B. Pendidikan

1988	Sekolah Dasar Negeri Parabek Bengkawas, Kabupaten Agam Sumatera Barat
1991	Madrasah Tsanawiyah, Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi, Kabupaten Agam Sumatera Barat
1994	Madrasah Aliyah, Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi, Kabupaten Agam Sumatera Barat
1998	Program Sarjana (S1), Ahwal Al-Syakhshiyah/Hukum Keluarga Islam, Fakultas Syari`ah STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi Sumatera Barat
2001	Program Magister (S2), Syari`ah, Sekolah Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

2008 Program Doktor (S3), Syari`ah, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

2015 Program Sarjana (S1) Double Degree, Hukum Kelembagaan Negara, Program Studi Ilmu Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

C. Pelatihan Profesional

Feb-Apr 2008	Pendidikan Khusus Profesi Advokat (PKPA); FSH UIN Jakarta bekerjasama dengan PERADI
Agus 2017	Pelatihan Auditor Halal, Pusat Penelitian dan Pengembangan Halal & LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Mei 2018	Pelatihan Mediasi; Badan Penasihatan, Pembinaan, dan Pelestarian Perkawinan (BP4) Pusat

D. Pengalaman Penelitian

1998 Kewenangan Istri Menolak Rujuk Menurut Fuqaha dan Kompilasi Hukum Islam. Penelitian Individu

2001 Mengkritisi Kompilasi Hukum Islam dari Perspektif Gender. Penelitian Individu

2006 Restrukturisasi MAK (Madrasah Aliyah Keagamaan): Studi Kebijakan Penyelenggaraan Program Tafaqquh Fid-din Era UUSPN No. 20 Tahun 2003.
Anggota Peneliti. Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Depag RI

2007 Evaluasi Program Tugas Belajar Guru Madrasah: Kontribusi Guru Tugas Belajar Terhadap Peningkatan Mutu Madrasah Aliyah. Anggota Peneliti. Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Depag RI

2007 Hak Perempuan Pascacerai di Asia Tenggara (Studi Perundang-undangan Perkawinan Indonesia dan Malaysia. Penelitian Individu

2008 Pengaruh Penerapan Total Quality Management Terhadap Sumber Daya Manusia di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta. Anggota Peneliti. Fakultas Syariah dan Hukum

2010 Evaluasi Kinerja Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Semester Genap Tahun Ajaran 2009/2010. Ketua Peneliti. Fakultas Syariah dan Hukum

2011 Putusan Pengadilan Agama tentang Hak Perempuan Pascacerai: Studi Atas Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan tahun 2010. Penelitian Individu.
Fakultas Syariah dan Hukum.

2011 Harta Bersama Menurut Peraturan Perundang-undangan di Indonesia dan Fikih serta Implementasi di Pengadilan Agama Jakarta Selatan. Penelitian Individual.
Ditjen Pendis Kemenag RI

2013 Praktek Perkawinan Bawah Tangan di DKI Jakarta. Penelitian Individual. Puslitpen LP2M UIN Jakarta

2014 Sensitifitas Jender Hakim Pengadilan Agama dalam Menyelesaikan Gugatan Cerai Karena KDRT. Penelitian Individual

2022 Marriage Diaspora and Women's Rights: a Comparative Analysis on Islamic Family Law in Indonesia and Russia. Ketua Peneliti. Kementerian Agama

2023 Implementasi Integrasi Ilmu pada UIN Jakarta: Studi Evaluasi Kebijakan. Anggota Peneliti. UIN Jakarta

E. Karya Ilmiah dan Publikasi

1. Buku/Modul

2005 Pengantar Fiqh. PSW UIN Jakarta. ISBN 979-97497-7-8

2007 Fiqh Munakahat. PSPP Jakarta. ISBN 978-979-18522-6-5

2007 Pendidikan Agama Islam Sekolah Dasar Kelas V. SPKN Bandung

2008 Hak-Hak Perempuan Pascacerai: Studi Perundang-Undangan Perkawinan Indonesia dan Malaysia. PSPP Jakarta. ISBN 978-979-18522-5-8

2009 Manajemen Keluarga dan Administrasi Perkawinan. PSPP Jakarta. ISBN 978-979-18522-7-2

2009 Modul Majelis Ta`lim Perempuan: Pengembangan Wawasan Taklim Berbasis Lingkungan Hidup dan Ekonomi Syariah Berperspektif Gender. PSW UIN Jakarta

2010 Membangun Keluarga Sakinah. Makmur Abadi Press. ISBN 978-602-97649-0-1

2016 Pembaharuan Hukum Perkawinan di Indonesia; Perspektif Gender. CV. Ahmad Pinter. ISBN 978-979-18523-6-3

2023 Status Nasab Anak: Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi pada Mahkamah Agung. Idea Press Yogyakarta. ISBN 978-623-484-089-6

2023 Perkawinan Diaspora Indonesia-Rusia: Problematika dan Solusi atas Hak Perempuan. CV. Iqralana. ISBN 978-623-97977-9-9

2. Jurnal/Surat Kabar/Majalah

2000 Tafsir Sosial Politik Nahdlatul Ulama (*Surat Kaba*r). HU Duta Masyarakat. 29 April 2000

2000 Nahdlatul ulama dan Kekuatan Gusdur (*Surat Kaba*r). HU Duta Masyarakat. 3 Juni 2000

2002 Khitan Perempuan: Antara Mitos dan Legitimasi Doktrinal Keislaman (*Jurnal*). Yayasan Jurnal Perempuan No. 26 Tahun 2002. ISSN 1410-153

2002 Ramadhan dan Kesetaraan Perempuan (*Buletin*). Lembaga Dakwah Sunda Kelapa Jakarta. Kumpulan Kuliah Ramadhan 1423 H

2002 Kewenangan Istri Menolak Rujuk: Tinjauan Historis-Sosiologis atas Materi Kompilasi Hukum Islam (*Jurnal*). STAIN Cirebon. Lektur: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam seri XVI 2002. ISSN 0853-6252. Terakreditasi No. 69/DIKTI/Kep.2000

2002 Pesantren di Tengah Dinamika Global: Upaya Membenahi Sistem Internal Global (*Jurnal*). Depag RI bekerjasama dengan LAKPESDAM-NU. Majalah Pesantren edisi V 2002

2003 Khitan Perempuan (*Surat Kabar*). HU Kompas. 13 Oktober 2003

2003 Khitan yang Menyunat Hak (*Majalah*). Majalah Medium. Jakarta 7-20 Mei 2003

2005 Belajar dari Sejarah untuk Mengungkap Pemikiran Pendidikan Transformatif
(*Jurnal*). MP3A Pusat/ Jurnal MP3A Vol. 1 No. 1 Sept 2005. ISSN 1858-3288

2005 Kritik dalam Perspektif Hukum Islam (*Buletin*). Dewan Masjid Prop. DKI Jakarta. Bulletin Ta`mir Masjid

2006 Menuju Madrasah yang Berdaya Diri (*Jurnal*). MP3A Pusat. Jurnal MP3A Vol. 1 No. 2 Maret 2006. ISSN 1858-3288

2006 Status Wali dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Keluarga di Lebanon, Yordania, Irak dan Algeria (*Jurnal*). Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta, Ahkam: Jurnal Ilmu-ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 8, No. 2, Sept 2006. ISSN 1412-4734

2008 Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Islam (*Jurnal*). Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta, Ahkam: Jurnal Ilmu-ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 10 No. 1 Maret 2008. ISSN 1412-4734

2009 Transaksi Valas dalam Perspektif Syariah (*Jurnal*). Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta, Al-IQTISHAD: Jurnal Ekonomi Islam, Vol 1, No 2, Agustus 2009

2010 Female Circumcision: Between Myth and Legitimate Doctrinal Islam (*Jurnal Luar Negeri*). Universiti Malaya, SYARIAH JOURNAL, Jilid 18 Bilangan 1 Januari-April 2010

2012 Konsep Harta Bersama dan Implementasinya di Pengadilan Agama (*Jurnal Nasional Terakreditasi Dikti*), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta, Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah, Vol. XII No. 1 Januari 2012. ISSN 1412-4734

2017 Praktik Perkawinan Bawah Tangan di DKI Jakarta. Asy-Syir`ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Yogyakarta, Vol. 51, No, 2, Desember 2017

2017 Interkoneksi Mahkamah Konstitusi Dengan Mahkamah Agung; Studi Implementasi Putusan Tentang Nasab Anak. Salam; Jurnal Sosial & Budaya Syar-I, Vol. 4 No. 1, 2017, FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

2018 Diskursus Gender dalam Hukum Islam. Mizan: Journal of Islamic Law
Fakultas Agama Islam Universitas Ibn Khaldun Bogor, Jawa Barat, Vol. 2 No. 1, 2018

2020 Teori Hukum Feminisme dan Kaidah Fiqih sebagai Pertimbangan Hakim dalam Perkara Dispensasi Kawin (Studi Penetapan Hakim No. 10/Pdt.P/2017/PA.Bjn di Pengadilan Agama Bojonegoro). PALASTREN: Jurnal Studi Gender, Kudus, Vol 13, Nomor 1, 2020

2020 Woman Rights to Refuse Rujuk: Gender Equity on Islamic Family Law in Indonesia, Malaysia, and Brunei Darussalam. Proceeding of the 1 st International Conference on recent Innovations (ICRI 2018), SCITEPRESS- Science and Technology Publications, Lda. https://www.scitepress.org/HomePage.aspx

2020 Indonesia Diaspora Marriage in The Context Sociologic on Knowledge: Research Review of Moslem Family Law. Journal of Critical Reviews, Vol. 7, Page. 4126 – 4132, 2020

2020 Argumen Pembatalan Haji. https://kastara.id/04/06/2020/argumen-pembatalan-haji/

2021 Position of The Presidential Staff Office in The Indonesian State Administration System. STAATRECHT: Indonesian Constitutional Law Journal, Vol. 5, No. 2, 2021

2022 Hak Keluarga dan Implikasinya dalam Perkawinan Diaspora : Konsep Mashlahah Mursalah dalam Hukum Islam. Jurnal Bimas Islam Vol. 15, No. 2, 2022

2023 A Critical Approach to Prophetic Traditions: Contextual Criticism in Understanding Hadith. *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 61, no. 1 (2023), pp. 1-30, doi: 10.14421/ajis.2023.611.1-30

2023 Protecting the Rights of Muslim Women in Indonesian Diaspora Marriages in Russia: An Islamic Law Perspective. HTS Teologiese Studies/Theological Studies, AOSIS, Vol 79, No. 01, 2023

2023 Russia's Legal Policy Against Diaspora Marriages in Muslim Communities. Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Islamic Family Law Department, Sharia and Law Faculty, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, Vol 7, No 3, (2023)

3. Resensi/Editor

2000 Berguru Kepada Paulo Freire (Resensi). Ditbinpaisun Depag RI, Jurnal Pendais Vol. 1 No. 3 Sept 2000

2003 Profil Kantor Urusan Agama Kecamatan Teladan 2002 & 2003 (*editor*). Ditjend. Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI

2010 Kunci-Kunci Keselamatan (*editor*). Makmur Abadi Press. ISBN 978-602-97649-1-8

2010 Meneguhkan Khitah Pesantren (*editor*). PSPP Jakarta. ISBN 978-602-98599-0-4

2015 Khutbah Jumat Pesantren *(editor).* Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI

2015 Bergerak Bersama Menuju Sukaresmi Cemerlang *(editor).* PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Kelompok KKN Piala 2015. ISBN 978-602-6313-11-9

2017 Teruntuk Cikopomayak Lentera di Ujung Senja *(editor).* PPM-LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Kelompok KKN Semut Merah 2017. ISBN 978-602-6670-98-4

2020 Perspektif Gender Tentang Kedudukan Anak Perempuan Sebagai Hajib Hirman Terhadap Saudara Dalam Putusan Mahkamah Agung *(editor).* Pustakapedia. ISBN 978-623-7641-87-2

2021 Detik-detik Penetapan Hari Santri *(editor).* Baitul Hikmah Press. ISBN 978-602-74508-6-8

2021 Moderasi Beragama dan Layanan Keagamaan; Gagasan dan Respon Kebijakan *(editor).* Lembaga Ladang Kata dengan Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia. ISBN 978-623-6386-10-1

2021 Kedudukan Ayah Sebagai Wali Nikah Bagi Anak Yang Diabaikannya Dalam KHI dan Kitab-Kitab Fiqih Mu'Tabar: Perspektif Teori Maslahah Muhammad Sa'id Ramadhan Al Boti serta Teori Keadilan, Kemanfaatan dan Kepastian Hukum *(editor).* Pustaka Mazaya. ISBN 978-623-96614-9-6

2023 Putusan Hakim Peradilan Agama dalam Perkara Izin Poligami Perspektif Maslahah dan Feminist Legal Theory *(editor).* Young Progressive Muslim. ISBN 978-623-5448-34-3

F. Partisipasi dalam Forum Ilmiah

5 Agus 2003 Workshop Peningkatan Mutu Madrasah Aliyah Al-Hamidiyah. STAI Al-Hamidiyah Jakarta

18 Agus 2003 Seminar Kurikulum Berbasis Kompetensi pada Madrasah Aliyah Al-Hamidiyah. STAI Al-Hamidiyah Jakarta

8 Jun 2004 Diskusi Terbatas "Peta Pemikiran Kontemporer Ushul Fiqh di Indonesia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

11 Sept 2004 Seminar Nasional "Kupas Tuntas RUU Anti Pornografi". Lembaga Da`wah Sunda Kelapa Jakarta

8-9 Okt 2004 Workshop Sistem Pembinaan Mahasiswa. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

1-3 Apr 2005 Workshop Kurikulum dan Silabi Fakultas Syariah dan

	Hukum. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
7 Feb 2006	Seminar Nasional & Launcing Buku "Menggagas Paradigma Islam Rahmatan Lil'Alamin" (Peserta). Forum Komunikasi Mhs & Alumni Pascasarjana UIN Jakarta
22 Mei 2006	Lokakarya Pembahasan Draf Awal RUU JPH (Jaminan Produk Halal). Depag RI
26-30 Nov 2006	Peserta Annual Conference Kajian Islam. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag RI
28 Des 2006	Seminar Sehari "Pro Kontra Poligami, Antara Norma dan Realita. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
17 Jan 2007	Seminar "Potensi Lembaga Keluarga Sosial Islam dan Sistem Keuangan Syariah di Indonesia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
30 Jan - 1 Feb 2007	Kegiatan Pemberdayaan dan Peningkatan Kapasitas Bagi Pendidik dan Tenaga Kependidikan. Ditjend. Pendidikan Islam Depag RI
1 Feb 2007	Seminar "Potret Kerawanan Sosial DKI Jakarta, Sebuah Evaluasi Kritis". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
03 Des 2007	Seminar Hasil Penelitian Evaluasi Tugas Belajar Guru Madrasah Aliyah. Badan Litbang dan Diklat Depag RI
19-21 Sept 2008	Workshop Analisis Kebijakan Pengembangan Madrasah Berbasis Kelitbangan. Badan Litbang dan Diklat Depag RI
30 Okt 2008	Workshop Muncul dan Berkembanganya Varian Keagamaan Islam Kontemporer di Indonesia: Islam, Negara Bangsa dan Globalisasi. Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI
4-5 Feb 2009	Pelatihan Islam dan Kesehatan Reproduksi. Pusat Studi wanita UIN Jkt
19 Mar 2009	Workshop Penyiapan Akreditasi Jurnal di Lingkungan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lembaga Peningkatan dan Penjaminan Mutu (LPJM) UIN Jakarta
19 Feb 2010	Seminar Nasional "Hukum material Peradilan Agama Antara Cita, Realita, dan Harapan". PPHI2M & Majalah Mimbar Hukum Mahkamah Agung RI
4-5 Mei 2010	Seminar Nasional "Terorisme Vs Penegakan Syariah di

	Indonesia; Akar masalah dan Opini Publik & Integrasi Keilmuan di Lingkungan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
8 Jun 2010	Peserta TOT Praktikum Tajhizul Janazah FSH. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
22-23 Okt 2010	Peserta seminar hasil penelitian "Suntingan Naskah Klasik Keagamaan". Balitbang Kemenag RI
26 Okt 2010	Peserta bedah buku "Bangkit dari Terpuruk. PSPP & IMMAN cab Yogyakarta
Des 2010	Peserta Orientasi Praktkm Perbankan Syariah & Micro Banking Academy. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
17 Feb 2011	Seminar "Peran Tokoh Agama Perempuan dalam Penguatan Lembaga Keluarga". PSW UIN Jkt
Mar 2013	Pemakalah pada Seminar Dosen FSH Bulan Maret. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Mei 2013	Pemakalah pada Seminar Dosen FSH Bulan Mei. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Mar 2013 - Mar 2014	Pemeriksa Luar (Penguji) Disertasi di Universiti Malaya, Kuala Lumpur Malaysia. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
25 Sept 2014	Narasumber pada Workshop "Kupas Tuntas Serba-Serbi Pra Nikah" di Gedung Student Centre, UIN Jakarta. IMZ Ciputat
19 Nov 2014	Moderator pada Workshop Pembahasan Naskah Akademik Perubahan Nomenklatur & Pembukaan Program Studi Magister Hukum Keluarga Islam FSH UIN Jakarta. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
21 Mei 2015	Moderator pada Seminar Nasional "Diskursus Gender dalam Bidang Hukum, Politik dan Ekonomi: Perspektif Syariah". FSH UIN Jakarta bekerjasama dengan Majelis Ilmuan Muslimah
18-19 Mei 2015	Peserta Workshop Pengembangan Kapasitas Layanan Bantuan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pusat Layanan Humas dan Bantuan Hukum UIN Jakarta

7-9 Agus 2015	Moderator pada "Sosialisasi Pemahaman Hak Konstitusional Warga Negara dan Deradikalisasi Agama bagi Ustadz / Pengajar Pondok Pesantren" Angkatan II. Kerjasama Mahkamah Konstitusi RI dengan Kementerian Agama RI
01 Sept 2015	Peserta Seminar Nasional "Model Jaminan Sosial Kesehatan Berbasis Syariah". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta.
21-22 Sept 2015	Peserta Workshop Pembelajaran Aktif bagi Dosen FSH. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
29-30 Okt 2015	Peserta Workshop Praktikum Ibadah-Qiraat dan Pembinaan Keagamaan Mahasiswa UIN Jakarta. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
29 Feb 2016	Peserta Workshop Desain Baru Pengabdian kepada Masyarakat oleh Mahasiswa & Dosen. PPM UIN Jakarta
24 Okt 2016	Moderator dalam kegiatan "Bimbingan Teknis Penyusunan Fatwa". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
19-20 Agus 2016	Peserta Workshop "Metode Pembelajaran ActiveLearning, Penyusunan Silabus & RPS Berbasis KKNI". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
13 Des 2016	Peserta kegiatan "Pengajian Masyarakat Intelektual" dengan thema: "Peningkatan Kualitas & Ketahanan Keluarga". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta bekerjasama dengan Direktorat Penerangan Agama Islam
2-3 Mei 2018	Peserta & sekaligus sebagai Tim Perumus Hasil dalam kegiatan Seminar Nasional tentang "Modernisasi Hukum Islam dan Penguatan KHI, KHES, dan Akselerasi RUU KUHP. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta bekerjasama dengan MPN HISSI,
12 Jul 2018	Peserta "Up Grading dosen: Intensive Legal Course". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
10 Jul 2018	Peserta Seminar Nasional "Developing Modern Fatwa for Actual Case". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
24 Sep 2019	Peserta Focused Group Discussion : Penguatan Penulisan Artikel Ilmiah untuk Publikasi Jurnal Internasional Bereputasi. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

17 Mei 2020	Moderator pada acara serial diskusi "Hukum Islam di Barat dan Peluang Penelitian Kolaborasi dengan tema "Perekembangan dan Kajian Hukum Islam di Inggris". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
16 Mei 2020	Peserta Serial Diskusi Hukum Islam di Barat dan Peluang Penelitian Kolaborasi dengan tema "Kajian Islam dan Hukum Islam di Eropah". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
14 Mei 2020	Peserta Serial Diskusi Hukum Islam di Barat dan Peluang Penelitian Kolaborasi dengan tema "Kajian Islam dan Hukum Islam di Rusia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
12 Mei 2020	Peserta Serial Diskusi Hukum Islam di Barat dan Peluang Penelitian Kolaborasi dengan tema "Perkembangan dan Kajian Hukum IsPam di Amerika Serikat". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
09 Mei 2020	Peserta Serial Diskusi Hukum Islam di Barat dan Peluang Penelitian Kolaborasi dengan tema "Kajian Islam dan Hukum Islam di Australia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
07 Mei 2020	Peserta Tadarus Litapdimas ke-5 DIKTIS Kemenag RI tentang "Integrasi Keilmuan: Fact atau Fake". DIKTIS Kemenag RI
28 Apr 2020	Peserta Tadarus Litapdimas ke-2 DIKTIS Kemenag RI tentang "Membela sesama dalam Perspektif Teks Agama". DIKTIS Kemenag RI
28 Apr 2020	Peserta Workshop Daring Nasional tentang "Penulisan Artikel Ilmiah untuk Jurnal Internasional Bereputasi". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
23 Jun 2022	Peserta dalam webinar "Moderasi Beragama: Menjaga Indonesia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
7-9 Jun 2022	Peserta Bimbingan Teknis Manajemen Kinerja PNS. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
27-29 Juli 2022	Peserta kegiatan FGD Pengembangan Akademik Fakultas Syariah dan Hukum, di Hotel Mercure Ancol. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

22-24 Nov 2021	Peserta ACRP (Annual Conference on Research Proposal) Diktis Kemenag RI Tahun 2022. Diktis Kemenag RI
02 Agus 2021	Peserta Webinar Penelitian dan Hak atas Kekayaan Intelektual Diktis Kemenag RI Tahun 2021. Diktis Kemenag RI
14 Sep 2021	Peserta Tadarus Litapdimas Online ke-26 Diktis Kemenag "Islam dan Kebangsaan Indonesia: Pengalaman Ulama Perempuan Mendakwahkan Cinta Tanah Air". Diktis Kemenag RI
21 Sep 2021	Peserta Tadarus Litapdimas Online ke-28 Diktis Kemenag "Mendakwahkan Nilai Keadilan Jender dalam Shalawat dan Lagu Keagamaan". Diktis Kemenag RI
23 Sep 2021	Peserta Tadarus Litapdimas Online ke-29 Diktis Kemenag "Qiraah Mubadalah sebagai Perspektif dan Kajian Studi Keislaman". Diktis Kemenag RI
28 Sep 2021	Peserta Tadarus Litapdimas Online ke-30 Diktis Kemenag "Keadilan Hakiki sebagai Perspektif dan Kajian Studi Keislaman". Diktis Kemenag RI
08 Okt 2021	Peserta Webinar Seminar Pentingnya Kemampuan Public Speaking Dharma Wanita Pendis Kemenag RI. Dharma Wanita Pendis Kemanag RI
29 Mar - 1 Apr 2017	Peserta Workshop Writing and Publishing Article in Reputable International Journal. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
5-6 Okt 2017	Fasilitator Pelatihan Perancangan Kontrak Bisnis. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
02 Nov 2017	Moderator RDK Pengajar Mata Kuliah Kemahiran Hukum. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
18-19 Jul 2018	Peserta ACRP (Annual Conference on Research Proposal) Diktis Kemenag RI Tahun 2018. Diktis Kemenag RI
29-30 Agus 2018	Peserta FGD Teaching and Learning: Strategi Pembelajaran, RPS, dan Evaluasi Pembelajaran. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
8-11 Sept 2015	Peserta Workshop Puslitpen 2015. Puslitpen UIN Jakarta

04 Des 2017	Peserta Sarasehan dan Musyawarah MQK (Musabaqah Qiraatil Kutub) Tingkat Nasional. Bimas Islam Kemenag RI
20-21 Feb 2017	Peserta Seminar dan Lokakarya Nasional "Prospek Profesi Hakim dan Tantangan Kompetensi Lulusan Fakultas Syariah dan Hukum PTKI di Indonesia". Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
20-22 Nov 2017	Peserta International Seminar on Pesantren Studies 2017. PDPontren Kemenag RI
28 Agus 2020	Peserta Webinar Rekonstruksi Kurikulum Fakultas Syariah dan Hukum Berbasis Kebijakan Kampus Merdeka dan Merdeka Belajar. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
14-16 Feb 2023	Peserta Workshop dan FGD tentang Pengembangan Kurikulum Berbasis Outcome Based Education. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

G. Aktifitas Keorganisasian

27-29 Jun 2003	Panitia pada Temu Konsultasi Guru Pendidikan Agama Islam pada SLTP se-Indonesia Tahun 2003
13 Apr 2004	Nara Sumber pada Program Radio Yayasan Jurnal Perempuan Jakarta
Okt 2003 - Feb 2004	Pendampingan dalam Penyusunan Silabus Madrasah Aliyah Al-Hamidiyah Berbasis Kompetensi
28 Agus 2004	Panita Rapat Dosen Fak.Syari'ah dan Hukum UIN Jakarta
Jun - Jul 2004	Panitia & Pengawas UAS Semester Genap TA 2003/2004 Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Jan 2005	Panitia & Pengawas UAS Semester Ganjil TA 2004/2005 Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Jun – Jul 2005	Panitia UAS Semester Genap TA 2004/2005 FSH UIN Jakarta
24 Mei 2004	Panitia Temu Alumni Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
09-17 Mar 2005	Tim Pelaksana Acara Pembekalan dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana ke 61 FSH UIN Jakarta
Mar - Apr 2005	Tim Akreditasi Fakultas Syariah dan Hukum UIN

	Jakarta
Mar - Jun 2005	Tim Pembuat Penawaran Mata Kuliah Semester Genap TA 2004/2005 Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
23 Mei - 09 Jul 2005	Tim Open House Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA. 2005/2006
Apr - Des 2006	Tim Kreatif dan Supporting FSH UIN Jakarta
Mei 2006-Mei 2008	Tim Pengelola Jurnal Ahkam FSH UIN Jakarta
Jul 2006-Jun 2007	Tim Pembina Mahasiswa dan Alumni FSH UIN Jakarta
19 Jul 2006	Penguji Lisan Ujian Masuk UIN Syarif Hidayatullah Jakarta TA. 2006/2007
27 Jul 2006	Tim Pelaksana Acara Pembekalan, Tasyakuran dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana Ke-65 FSH UIN Jakarta
Jul-Okt 2006	Tim Penulis Buku Daras Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
07-09 Sept 2006	Panitia Orientasi Kesyari'ahan dan Kejurusan Mahasiswa Baru Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA.2006/2007
21 Sept 2006	Panitia Pemilihan Anggota Senat Fakultas dan Universitas dari Perwakilan Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
10-13 Okt 2006	Panitia Pelatihan Tutor Paket A dan B PP Salafiyah oleh Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Depag RI
20 Okt 2006	Tim Penyelaras Bahan Rapat Kerja FSH UIN Jakarta
Okt-Nov 2006	Panitia dan Peserta Rapat Kerja FSH UIN Jakarta
06-09 Nov 2006	Panitia Kegiatan Orientasi Guru Mata Pelajaran Umum Program Wajar DIKDAS 9 Tahun PP Salafiyyah Tingkat Ula oleh Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Depag RI
01-02 Des 2006	Tim Pelatihan Management Organisasi BEM FSH UIN Jkt

07 Des 2006	Tim Pelaksana Acara Pembekalan, Tasyakuran dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana Ke-66 FSH UIN Jakarta
Des 2006-Jan 2007	Panitia UAS Semester Ganjil TA. 2006/2007 FSH UIN Jakarta
14 Nov 2006-Jun 2008	Sekretaris Pengelola Pusat Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat (P3M) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Jan 2007-Des 2009	Tim Penilai Proposal Judul Skripsi Mahasiswa FSH UIN Jakarta
17 Jan 2007	Panitia seminar Ekonomi Islam FSH UIN Jakarta
17 Jan-17 Mei 2007	Panitia Seminar Internasional Kerjasama Fakultas Syariah dan hukum UIN Jakarta dengan Kolej University Islam Malaysia (KUIM)
29 Jan-02 Feb 2007	Tim Pemantau UAS Semester Ganjil Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA 2006/2007
02 Feb-5 Mei 2007	Sekretaris Panitia Pelaksana Kegiatan Bahtsul Kutub Angkatan I FSH UIN Jakarta
21 Feb 2007	Tim Pelaksana Kegiatan Donor Darah FSH UIN Jakarta
22 Feb 2007	Tim Pelaksana Rapat Dosen FSH UIN Jakarta
5 Mar 2007	Tim Penyelenggara Studium General FSH UIN Jakarta
22 Mar 2007	Tim Pelaksana Acara Pembekalan, Tasyakuran dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana Ke-67 FSH UIN Jakarta
28 Mar 2007	Tim Pelaksana TOT Pendidikan HAM, Syariah dan Hukum. Kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta dengan the Norwegian Center for Human Righs, University of Oslo, Norwegia.
1 Apr 2007 - 31 Mar 2008	Tim Pembina Mahasiswa dan Alumni Fakultas Syariah dan hukum UIN Jakarta
Mei 2007 - Mei 2008	Tim Pengelola Jurnal Ahkam Fakultas Syariah dan hukum UIN Jakarta
14 Mei - 14 Okt 2007	Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata/ Sosial Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA 2006/2007
14 Mei 2007	Tim Revisi Buku Pedoman Akademik Fakultas Syariah

	dan Hukum UIN Jakarta
10 Jun-10 Agus 2007	Panitia Ujian UAS Semester Genap Program Non Reguler Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA 2006/2007
6 Juli 2007	Tim Pelaksana Acara Pembekalan, Tasyakuran dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana Ke-68 Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
26 Jul-30 Sept 2007	Panitia dan Peserta Rapat Kerja Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Tahun 2007
24 Agus 2007	Moderator Jumat Khidmat Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
27 Agus 2007	Panitia Pelaksana Rapat Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Semester Ganjil TA 2007/2008
27 Agus s.d 30 Okt 2007	Tim Penulis Buku Daras pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
8 Nov 2007	Tim Pelaksana Acara Pembekalan, Tasyakuran dan Pelepasan Calon Alumni/Calon Wisudawan Sarjana Ke-69 Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
1 Sept-31 Des 2007	Panitia Seminar Internasional Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
7-18 Jan 2008	Petugas Sidak TPMA Ujian Akhir Semester Ganjil TA 2007/2008
1 Feb-30 Apr 2008	Panitia Penyelenggara Sosialisasi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Tahun 2008
Mar 2008	Panitia Pelaksana Pelantikan, Seminar dan MUNAS Perdana HISSI oleh Majelis Pengurus Nasional Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia
Apr 2008	Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata/ Sosial Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta TA 2007/2008
2 Mei-31 Des 2008	Tim Pengelola Jurnal al-Iqtishad Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Jun 2008-Jul 2009	Tim Pengelola Jurnal Ahkam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
31 Jul 2008-7 Jan 2009	Tim Pengelola Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M) dan Bidang Kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

2 Jul-3 Agus 2008	Panitia dan Peserta Rapat Kerja Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Tahun 2008
24 Jul 2008	Penguji Lisan pada Ujian SPMB Mandiri UIN Jakarta
Sept 2008	Panitia Pelaksana Musyawarah Kerja Nasional (MUKERNAS) Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI)
22 Sept 2008	Penceramah pada I`tikaf Ramadhan Masjid Agung Sunda Kelapa Jakarta
7 Jan-31 Des 2009	Pengelola Pusat Peningkatan dan Penjaminan Mutu (PPJM) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
1 Feb-30 Apr 2009	Sekretaris Redaksi "Warta FSH" Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
1 Feb-30 Apr 2009	Tim Akselerasi Penanganan Akreditasi Jurnal Ahkam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
20 Feb-6 Mar 2009	Sekretaris Tim Pelaksana Kegiatan Muhasabah Karyawan dan Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
22-23 Feb 2009	Peserta Rapat Kerja Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta 2009
20 Mar-20 Jun 2009	Sekretaris Penyelaras Tim Perpanjangan Akreditasi Program Studi di Lingkungan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Des 2009-Feb 2010	Panitia Pelaksana Musyawarah Kerja Nasional (Muskernas) & Milad ke-2 Himpunan Ilmuwan & Sarjana Syariah Indonesia (HISSI)
1 Apr 2010-1 Apr 2012	Pembuatan Materi Islamic Content tentang "Fiqh Keluarga" untuk dimuat dlm SMS Berlangganan & Mobile Book yang diakses oleh Telkomsel, Indosat & XL
4 Jan-30 Jun 2010	Sekretaris Pusat Pelayanan dan Jaminan Mutu (PPJM) FSH
5 Jan-31 Des 2010	Sekretaris Redaksi Jurnal Al-Iqtishad FSH
1 Jul-31 Des 2010	Ketua Laboratorium FSH
7 Jan-31 Mar	Sekretaris Tim Pelaksana EPSBED Program Studi FSH

2010	
19 Mar-19 Mei 2010	Panitia Milad Ke-33 & Bulan Syariah FSH Bidang Lomba Busana Islami
1 Apr-31 Mei 2010	Tim Juri Lomba Busana Islami Wanita dalam Kegiatan Milad FSH Ke-33
Feb-Mar 2010	Sekretaris Tim Pelaksana Rapat kerja Dosen FSH Tahun 2010
1 Jun-30 Sept 2010	Anggota Pelaksana Bidang verifikasi dan Analisis Data untuk Borang Fakultas dalam rangka Perpanjangan Akreditasi FSH
7 Jan-31 Mar 2010	Sekretaris Tim Penyiap Bahan Perpanjangan Akreditasi Program Studi FSH
Des 2010-Jan 2011	Bendahara Panitia Pelaksana Muskernas & Milad ke-3 HISSI
1 Jun-30 Sept 2011	Anggota Pelaksana Bidang Verifikasi & Analisis Data Borang Akreditasi FSH
Sept-Okt 2010	Anggota Tim Penyusun Bahan Materi Rapat Kerja FSH Th 2010
Okt-Nov 2010	Ketua Panitia Penyelenggara Praktikum Adm. Keperdataan Islam
Mei-Jun 2011	Bendahara Panitia Seminar Nasional “Penegakan Hukum Sengketa Ekonomi Syariah” yang diselenggarakan HISSI
2 Jan-31 Des 2012	Ketua Pusat Studi Syariah & Hukum (PS2H) di Fakultas Syariah & Hukum UIN Jkt
2 Jan-31 Des 2012	Anggota Tim Pengelola Jurnal Seni Budaya Syar`i (Jurnal Ilmu Keislaman & Kebudayaan) Fakultas Syariah & Hukum UIN Jkt
Feb-Mar 2012	Ketua Panitia "Seminar Optimalisasi Fungsi & Peran Lembaga Zakat Umat Pasca Diberlakukannya UU No 23 Th 2011"
Feb-Maret 2012	Ketua Panitia Seminar Nasional "Peluang & Tantangan Legislasi Hukum Materil Peradilan Agama Bidang Kewarisan & Ekonomi Syariah"
17 Apr-17 Jun 2012	Ketua Panitia "Sharia Event Fakultas Syariah & Hukum 2012" Ketua Panitia "Sharia Event Fakultas Syariah &

	Hukum 2012"
2 Jan-31 Des 2013	Ketua Pusat Studi Syariah dan Hukum (PS2H) di Fakultas Syariah & Hukum UIN Jkt
1 Mar-Jul 2013	Anggota Tim Pelaksana Akreditasi Program Studi Ilmu Hukum FSH UIN Jkt
Jan-Feb 2013	Anggota Panitia Sosialisasi, Rihlah Ilmiah & Wisata Syar`i FSH
Mar-31 Mei 2013	Anggota Tim Supporting SMM ISO 9001:2008 FSH
Apr-15 Mei 2013	Anggota panitia Shari`a Event FSH 2013
Apr 2013	Koordinator Bidang Acara Pelaksanaan Semiloka FSH "Membedah & Merajut RUU KUHP dan RUU KUHAP Menuju Hukum Pidana dan Hukum Acara Pidana yang Berkeindonesiaan"
Mar 2013	Ketua Panitia Pelaksana Workshop Peningkatan Mutu Penelitian Hukum & Penulisan Jurnal FSH
Juli-Okt 2013	Pembentukan Taman Bacaan Masyarakat (TBM) di Desa Bhakti Jaya, Kec Setu, Tang-Sel, Banten
Agus-Des 2013	Wakil Sekretaris Panitia Seminar International FSH UIN Jkt
Jan-Jun 2014	Ketua Pusat Studi Syariah dan Hukum (PS2H) di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jkt
Jun 2014	Ketua Panitia Seminar Nasional "Kepemimpinan Nasional, Syariah & Hukum" yang diadakan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jkt
Feb 2014	Koordinator Bidang Pelaporan Acara Tasyakuran Wisuda Sarjana & Pelepasan Alumni/Calon Wisudawan Angkatan ke 92 FSH UIN Jkt
Jun 2014	Koordinator Bidang Pelaporan Acara Tasyakuran Wisuda Sarjana & Pelepasan Alumni/Calon Wisudawan Angkatan ke 93 FSH UIN Jkt
Feb 2014	Anggota Tim Pelaksana Acara Family Gathering FSH UIN Jkt
Sept-Des 2014	Sekretaris Tim Pembukaan Program Magister Hukum Keluarga Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

Okt-Nov 2014	Menyusun Silabus untuk Program Magister Hukum Keluarga Fakultas Syariah dan Hukum, sebanyak 4 matakuliah.
1 Jul-31 Okt 2014	Wakil Ketua Panitia "International Seminar on Shari`a and Law" Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Agus 2014	Ketua Panitia Kegiatan "Rapat Kerja Dosen" FSH UIN Jakarta
Okt 2014	Koordinator Bidang Pelaporan Acara Tasyakuran Wisuda Sarjana & Pelepasan Alumni/Calon Wisudawan Angkatan ke 94 FSH UIN Jkt
29-31 Mei 2015	Anggota Tim Penguji Lisan pada Program Beasiswa Tahfizh Al-Quran di Kanwil Kemenag Propinsi NTB yang diselenggarakan oleh United Islamic Cultural Centre of Indonesia-Turkey (UICCI) bekerjasama dengan PD. Pontren Kemenag RI
18 Mei 2016	Narasumber pada kegiatan "Diklat Teknis Fungsional Keagamaan Angkatan II Penghulu Madya" yang diadakan oleh Pusdiklat Kemenag RI
14 Apr 2016	Narasumber pada kegiatan "Diklat Fungsional Kewidyaiswaraan (TOT Materi Diklat Calon Penghulu bagi Widyaiswara Keagamaan) yang diadakan Pusdiklat Kemenag RI
22-24 Okt 2018	Narasumber dalam kegiatan "Pengarusutamaan Gender dalam Keluarga Muslim bagi Mahasiswa Semester Akhir UIN Raden Fatah Palembang" di Hotel Swarna Dwipa Palembang
8-10 Okt 2018	Mentor kegiatan Latihan Dasar CPNS Golongan III di Balai Diklat Keagamaan Kemenag RI
28 Jul-6 Agus 2016	Dewan Hakim MTQ Tingkat Nasional XXVI Tahun 2016 di Kota Mataram NTB
28 Sept-02 Okt 2016	Dewan Juri "Pemilihan Penyuluh Agama Islam Fungsional Teladan Tingkat Nasional ke-VIII Tahun 2016" di Hotel Golden Boutique Jakarta
28 Jul-4 Agus 2017	Menjadi Dewan Hakim, cabang Lomba "Syarhil Quran" pada MTQ Nasional Mahasiswa ke XV di Universitas Brawijaya Malang

31 Jul-31 Agus 2015	Program Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen (PpMD) UIN Jakarta di Desa Suka Resmi, Kecamatan Taman Sari, Kab. Bogor
2016-2019	Anggota Tim Konsultan Hukum UIN Jakarta, Bidang Perdata, Periode 2016-2019
26 Jul-24 Agus 2016	Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen (PpMD) 2016 di Desa Caringin Kecamatan Cisoka Kabupaten Tangerang, dalam bentuk Pendirian Taman Bacaan Masyarakat (TBM)
14 Jun-Agus 2017	Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen (PpMD) 2017 di Desa Cikopomayak Kecamatan Jasinga Kabupaten Bogor
Jun 2017-sekarang	Pengurus Yayasan Syekh Ibrahim Musa Parabek Bukittinggi
Agus- Nop 2022	Memberikan masukan (konsultan) dalam rapat koordinasi tindak lanjut Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Keluarga, yang diadakan oleh Sekretariat Jenderal Kementerian Agama RI bersama dengan Kementerian Hukum dan HAM, di Hotel Grand Mercure Harmoni
Jan 2023-sekarang	Menjadi Mediator pada Pengadilan Agama Jakarta Selatan

H. Karir Kepegawaian: Pangkat /Golongan Struktural

01 Dec 2003	III b (Penata Muda Tk. I)
01 Apr 2007	III c (Penata)
01 Apr 2009	III d (Penata Tk. I)
01 Oct 2014	IV a (Pembina)
01 Oct 2016	IV b (Pembina Tk. I)

I. Riwayat Profesi Dosen

2001 s.d 2003	Dosen Tidak Tetap, Fakultas Psikologi UIN Jakarta
2002 s.d 2003	Dosen Tidak Tetap, Fakultas Tarbiyah UIN Jakarta

2001 s.d 2003	Dosen STAI Al-Hamidiah Depok
2004	Dosen CPNS Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2005 s.d 2006	Dosen Tetap (Tenaga Pengajar), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2006 s.d 2007	Dosen Tetap (Asisten Ahli), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2007 s.d 2014	Dosen Tetap (Lektor), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2014 s.d 2023	Dosen Tetap (Lektor Kepala), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Mulai 1 Okt 2023 dst	Dosen Tetap (Guru Besar), Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

J. Jabatan Tambahan pada Institusi

2006 s.d 2009	Sekretaris P3M (Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat). Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2009 s.d 2010	Sekretaris PPJM (Pusat Peningkatan dan Jaminan Mutu). Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2010 s.d 2012	Kepala Laboratorium. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2012 s.d 2013	Kepala Pusat Studi Syariah dan Hukum. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2016 s.d 2019	Kepala Laboratorium. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
2019 s.d April 2023	Ketua Program Studi Hukum Keluarga. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta
Mulai April 2023	Wakil Dekan Bidang Akademik. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta

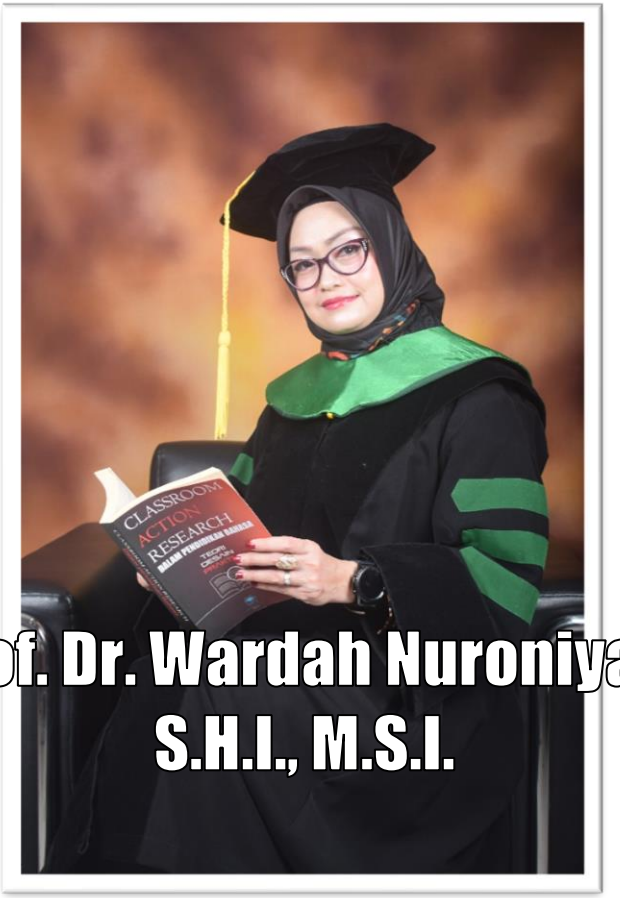
K. Organisasi Profesi/Ilmiah

2001-2003	Wakil Direktur, Lembaga Studi Agama dan Kemasyarakatan (eLSAK) Jakarta
2005-2006	Divisi Pengabdian pada Masyarakat, Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ilmu-ilmu Syariah (P3IS) FSH UIN

	Jkt
2008-2012	Bendahara II, Majelis Pengurus Nasional Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (MPN HISSI)
2012-2020	Bendahara Umum Majelis Pengurus Nasional, Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (MPN HISSI)
2020-sekarang	Wakil Ketua Umum Majelis Pengurus Nasional, Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (MPN HISSI)
2019-2023	Anggota Divisi Pelatihan, Fatahillah Mediation Center UIN Syarif HIdayatullah Jakarta

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

REKONSTRUKSI METODOLOGI PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA



Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I.

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

REKONSTRUKSI METODOLOGI PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA

Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I, M.S.I
Guru Besar Bidang Hukum Keluarga Islam
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

A. Pendahuluan

Hukum keluarga memiliki posisi penting dalam diskursus kajian hukum Islam, karena hukum keluarga merupakan gerbang utama dalam memasuki ketentuan-ketentuan hukum Islam (Setiawan, 2014: 138). Hukum keluarga Islam merupakan hukum yang diberlakukan hampir di seluruh negara-negara muslim saat ini. Pemberlakuan hukum keluarga Islam di dunia muslim tersebut umumnya dalam bentuk aturan per-undang-undangan negara secara formal (Mudzhar, 2023: 94-104). Negara-negara muslim dari mulai wilayah Afrika Utara, Timur Tengah, Asia Selatan sampai Asia Tenggara hampir seluruhnya memiliki aturan perundang-undangan hukum keluarga, tidak terkecuali di Indonesia dengan Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 amandemen UU No.16 Tahun 2019 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hal ini menunjukkan bahwa bidang hukum keluarga merupakan bidang hukum Islam yang sangat penting karena diimplementasikan secara merata di dunia Islam saat ini.

Di kalangan umat Islam muncul gerakan-gerakan pembaruan dalam berbagai lapangan dan bidang kehidupan. Gerakan-gerakan tersebut merupakan hasil refleksi kesadaran umat Islam terhadap kebekuan dan kejumudan sejarah Islam selama beberapa abad lamanya dan dengan sendirinya menimbulkan kegelisahan intelektual di kalangan generasi muda Islam. Maka bermunculanlah tokoh- tokoh maupun kelompok cendekiawan Islam yang berusaha mendobrak kebekuan sejarah dan mencita-citakan terwujudnya relevansi antara Islam dan

pemikiran abad modern (Sirry,1996:157) Khusus dalam bidang hukum, upaya pembaruan dilakukan akibat munculnya kesenjangan antara materi hukum, seperti fikih, dengan kenyataan sosial. Sasaran utama dari upaya ini adalah gugatan perlunya merujukkan fikih pada sumber-sumbernya dengan komitmen menghilangkan otoritas yang berlebihan terhadap ulama-ulama abad pertengahan. Melalui sarana ijtihad, pengembangan materi-materi hukum Islam dapat dilakukan untuk disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan di berbagai daerah dan adanya kenyataan-kenyataan sejarah yang senantiasa bergerak dan berubah. Dengan demikian, upaya-upaya memunculkan ide-ide baru dalam rangka menyikapi perkembangan zaman menjadi sangat penting dan merupakan kebutuhan tersendiri.

Negara-negara muslim secara terus menerus melakukan upaya pembaruan dan perubahan undang-undang hukum keluarga. Turki merupakan negara pertama yang melakukan pembaruan hukum keluarga, yaitu mulai tahun 1917, kemudian diikuti oleh Mesir pada tahun 1920, Iran tahun 1931, Syria tahun 1953, Tunisia tahun 1956, Pakistan tahun 1961 dan termasuk Indonesia pada tahun 1974 (Mudzhar, 2003:1). Negara-negara tersebut dan juga negara-negara muslim lainnya sampai dengan sekarang terus berusaha untuk melakukan pembaruan undang-undang hukum keluarganya sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman kontemporer (An-Nai'im: 2002). Pembaruan dalam bidang hukum keluarga di dunia Muslim ditandai tidak saja oleh penggantian hukum keluarga Islam (fikih) dengan hukum-hukum Barat, tetapi juga oleh perubahan-perubahan dalam hukum Islam itu sendiri yang didasarkan atas reinterpretasi (penafsiran kembali) terhadap hukum Islam sesuai dengan perkembangan penalaran dan pengamalannya. Dengan cara inilah hukum keluarga di dunia muslim mengalami perubahan, terutama dalam hal meningkatkan status atau kedudukan kaum perempuan dan memperkuat hak-hak anggota keluarga lainnya (Esposito: 2003: 364-365).

Adapun perkembangan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia meliputi empat periodisasi berdasarkan munculnya peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia yakni;

Pertama, periode Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan yang merupakan produk pertama undang-undang perkawinan di Indonesia yang lahir pada masa orde baru. Pada moment Konggres Perempuan Indonesia tahun 1928 telah muncul gagasan pembaruan hukum perkawinan karena banyaknya kasus yang menimpa kaum perempuan dalam kehidupan perkawinan mereka. Misalnya, terjadinya perkawinan di bawah umur, kawin paksa, poligami, talak yang sewenang-wenang dan mengabaikan hak-hak perempuan dan sebagainya. *Kedua*, periode KHI Tahun 1991, secara historis, hukum keluarga Islam Indonesia mencuat ke permukaan bermula dari diakuinya peradilan agama secara resmi sebagai salah satu pelaksana "*judicial power*" dalam negara hukum melalui Pasal 10 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman sebagaimana yang dirubah dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999 dan terakhir dirubah dengan Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009. Lebih lanjut, kedudukan, kewenangan atau yurisdiksi dan organisatorisnya telah diatur dan dijabarkan dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang dirubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006, yang mempunyai kewenangan mengadili perkara tertentu, yakni: (1) perkawinan, (2) waris, (3) wasiat, (4) hibah, (5) wakaf, (6) infaq, (7) shadaqah, (8) zakat dan (9) ekonomi syari'ah, bagi penduduk yang beragama Islam. Kenyataan eksistensi pengadilan agama belum disertai dengan perangkat atau sarana hukum positif yang menyeluruh, serta berlaku secara unifikasi sebagai rujukan. Meskipun hukum materiil yang menjadi yurisdiksi pengadilan agama sudah dikodifikasi dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan jo aturan pelaksanaannya melalui Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, namun pada dasarnya hal-hal yang diatur di dalamnya baru merupakan pokok-pokok saja. Akibatnya, para hakim yang seharusnya mengacu pada undang-undang, kemudian kembali merujuk kepada doktrin- doktrin yang tertuang dalam kitab fikih klasik. Sehingga tidak heran terdapat perbedaan putusan hukum antar pengadilan agama tentang persoalan yang sama adalah suatu hal yang dapat dimaklumi,

sebagaimana ungkapan *different judge different sentence* (Bisri,1999: 17). Dari realitas di atas, Pemerintah kemudian berinisiatif melengkapi pengadilan agama dengan prasarana hukum yang unifikatif melalui jalan pintas berupa Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Ketiga, periode CLD-KHI Tahun 2004, *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) merupakan hasil kajian dan penelitian Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Kementerian Agama RI pada tahun 2004 terhadap KHI tahun 1991. Tim PUG Kementerian Agama RI menilai bahwa KHI tahun 1991 sudah waktunya untuk diperbarui seiring dengan tuntunan dinamika masyarakat dan perkembangan zaman Pembaruan hukum Islam, sebagaimana yang tertuang dalam CLD-KHI, dilakukan bukan hanya pada basis materialnya yang termuat dalam pasal demi pasal KHI, melainkan juga pada pangkal paradigmanya. Oleh karena itu, CLD-KHI tidak hanya memuat perubahan-perubahan dari batang tubuh KHI dalam wujud *counter legal draft,* tetapi juga menyertakan bangunan metodologi yang menjadi acuan dari pembaruan hukum Islam itu sendiri (PUG Kemenag,2004:v).

Keempat, periode Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang perubahan atas undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Lahirnya Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bermula dari keluarnya Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 22/PUU-XV/2017. Putusan MK tahun 2017 tersebut berawal dari adanya gugatan terhadap Pasal 7 ayat (1) Undang- Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan adanya perbedaan batas minimal usia perkawinan antara laki-laki (19 tahun) dan Perempuan (16 tahun). Adapun bunyi teks Pasal 7 ayat (1) yang dimaksud adalah: *"(1) Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun".* Dua hal penting yang disebutkan dalam kedua bunyi teks amar putusan MK tahun 2017 tersebut adalah: *Pertama*, bahwa adanya perbedaan batas minimal usia perkawinan, yakni 19 tahun untuk laki-laki dan 16

tahun untuk perempuan dinyatakan bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat". *Kedua*, Putusan MK tahun 2017 juga memerintahkan kepada pembentuk undang-undang untuk dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) tahun melakukan perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya berkenaan dengan batas minimal usia perkawinan bagi Perempuan. Dengan demikian, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan realisasi dari Putusan MK tahun 2017 tersebut.

Upaya pembaharuan hukum keluarga yang dilakukan di berbagai negara-negara Islam membawa kepada kesimpulan bahwa; Hukum kelurga selalu dipandang sebagai substansi syari'ah, Hukum keluarga dianggap sebagai landasan utama pembentukan masyarakat muslim, Hukum keluarga masih menjadi pedoman utama bagi mayoritas umat Islam di dunia, Sampai sekarang hukum keluarga tetap menjadi objek perdebatan sengit antara kelompok konservatif dan kelompok moderat (Anderson,1976:1-2). Adapun tujuan dari adanya pembaruan Hukum Keluarga secara umum adalah untuk 1) Unifikasi hukum perkawinan, 2) Peningkatan status perempuan, dan 3) Respon untuk menyesuaikan dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Menurut para pakar hukum Islam, pembaruan hukum Islam, termasuk hukum keluarga Islam, yang terjadi di dunia Muslim ini disebabkan beberapa faktor, antara lain 1) Untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih klasik tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum baru sangat mendesak untuk diterapkan, 2) Pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukumnya, 3) Pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk menjadi bahan dalam membuat hukum nasional, dan 4) Pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang dilaksanakan oleh para mujtahid baik tingkat internasional, maupun tingkat nasional, terutama hal-hal yang

menyangkut perkembangan sains dan teknologi (Manan, 2006: 154).

Adanya pembaruan hukum keluarga pada awalnya karena dirasa bahwa memegangi doktrin dari satu mazhab fikih saja tidak lagi memadai. Karena itu kemudian untuk menyusun materi aturan perundangan hukum keluarga, banyak negara muslim menggunakan metode pembaruan dalam melakukan kodifikasi hukum Islam kontemporer antara lain ada lima (5), yakni: (1) *takhayyur*, (2) *talfiq*, (3) *takhshîsh al-qadlâ*, (4) *siyâsah syar'îyah*, dan (5) *reinterpretasi nash*. Namun para ilmuwan yang meneliti tentang ini menggunakan istilah yang dalam hal-hal tertentu berbeda. Misalnya ada ilmuwan/peneliti yang menggunakan istilah metode prosedur administrasi untuk menyebut *takhshâsh al- qadlâ* dan/atau *siyâsah syar'îyah*. Demikian juga ada ilmuwan yang menyebut ijtihad, yang oleh ilmuwan lain menyebut reinterpretasi (penafsiran ulang). Demikian juga para ilmuwan berbeda pendapat dalam mengelompokkannya. Ada ilmuwan yang memisahkan antara *takhayyur* dan *talfiq*, namun ada juga yang menyatukan. Adapun dasar pertimbangan yang digunakan dalam menggunakan metode-metode tersebut di atas ada minimal dua (2), yakni: (1) *mashlahah mursalah*, dan (2) konsep yang lebih sejalan dengan tuntutan dan perubahan zaman.

Uraian sedikit lebih rinci dari metode pembaruan tersebut di atas adalah sebagai berikut; *Takhshish al-qadla*, yakni hak penguasa untuk membatasi yurisdiksi pengadilan. Salah satu contohnya adalah UU Peradilan Mesir (*the Egyptian Code of Organization and Proce- dural for Syari'ah Courts*, 1897), pasal 31, bahwa hak-hak yang berkaitan dengan akibat perkawinan dan perceraian hanya diproses kalau perkawinan dan perceraian dilengkapi dengan bukti (Anderson, 1976: 43) Ini berarti pemerintah membatasi perkara yang boleh diproses pengadilan, yakni hanya perkawinan dan perceraian yang sudah dilengkapi dengan bukti. Metode *takhayyur*, yakni memilih salah satu pendapat ulama. *Takhayyur*, yaitu proses seleksi terhadap pendapat-pendapat ulama dari berbagai mazhab demi untuk mendapatkan jawaban yang paling sesuai dengan konteks

perubahan Masyarakat (Coulson, 1990: 185-201 dan 203). *Takhayyur*, bukan ijtihad, dilakukan sebagai langkah awal umat Islam meninggalkan masa jumud dan fanatik mazhab yang telah dilaluinya hampir delapan setengah abad (dari pertengahan abad 4 H sampai dengan akhir abad 13 H) (Khallaf, 1968:103-105). Salah satu contohnya adalah Mesir dalam Kodifikasi Qadrî Pasya (*the Code of Qadrî Pasya*) yang menggunakan konsep Hanafîyah dalam rumusannya, padahal Mesir adalah pengikut mazhab al-Syâfi'î. Pandangan yang dipilih juga menyebar, bukan hanya pandangan imam mazhab, tetapi juga pandangan ilmuwan yang bukan imam mazhab. Misalnya pandangan Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah (Anderson: 1976, 43).

Diantara contoh penerapan metode *talfiq* adalah dalam *the Egyptional Law of Testamentary Disposition* 1946, pasal 6, bahwa tidak ada hak waris antara muslim dan non-muslim, tetapi antara non-muslim mungkin mewarisi antara mereka. Perbedaan domisili tidak menjadi penghalang untuk mewarisi antaa sesama muslim; demikian juga tidak ada halangan untuk mewarisi antara sesama non-muslim, kecuali hukum negara lain melarang mewarisi antar warga negara. Isi pasal ini merupakan kombinasi dari pandangan sunni bahwa ada larangan mewarisi antara muslim dan non-muslim dan pendapat sebagai ahli hukum yang tidak sependapat bahwa perbedaan agama menjadi penghalang mewarisi dan pandangan sunni bahwa antara sesama muslim ada hak mewarisi apapun domisilinya (Khallaf, 1968, 103-105). Interpretasi seperti itu pada dasarnya hanya merupakan *quasi-ijtihad*, karena belum menggunakan pendekatan yang sistematis dan metoldologi yang konsisten. Fikih (materi hukum Islam) yang diformulasi dengan menggunakan *takhayyur* dan *quasi-ijtihad* memang dapat menghasilkan ketetapan hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern, namun keduanya tidak ditopang dan dilandasi oleh bangunan Ushul Fikih (filsafat dan teori hukum Islam) yang sistematis dan terpadu sehingga sering menimbulkan inkonsistensi penalaran dan memberi kesan oportunis yang hanya merupakan penyelesaian sementara bagi masalah hukum yang dibutuhkan masyarakat. Atas dasar itu, prinsip *takhayyur* dan *quasi-*

ijtihad ini pada dasarnya memiliki kelemahan Ushul Fikih yang serius (Coulson, 1997: 211).

Adapun contoh penerapan reinterpretasi di antaranya adalah larangan atau aturan mempersempit kemungkinan poligami oleh sejumlah negara, seperti Tunisia, Mesir, Indonesia dan negara-negara lainnya. Contoh lain adalah sejumlah aturan dalam perundang-undangan Yaman dan Somalia yang tujuannya untuk mengangkat status wanita. Di antara aturan-aturan tersebut tidak ditemukan dalam konsep konvensional. Aturan yang dibuat adalah kesetaraan antara laki-laki (suami) dan perempuan (isteri) dalam menanggulangi biaya perkawinan, biaya walimahan, biaya hidup. Demikian juga hadlanah anak untuk dan berdasarkan kepentingan anak. Demikian juga hak waris yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam perundang- undangan Somalia (Coulson, 1997: 211). Lebih jauh terlihat di Iran yang merupakan mazhab mayoritasnya adalah Syiah Imamiyah juga terbelah menjadi dua aliran yang kurang lebih serupa; Ushuli dan Akhbari Aliran Ushuli mengutamakan pendekatan rasional dalam memahami makna di balik teks, sementara aliran Akhbari lebih menekankan bunyi teks atau pendapat para Imam, aliran Akhbari cenderung membatasi penggunaan analisis rasional dalam masalah hukum, sedangkan aliran ushuli cenderung menggunakan maslahah dan dharurah juga ada kecenderungan mengenyampingkan *khabar/ riwayah* (Salim, 2008: 29-30).

Adapun contoh pembaruan melalui keputusan hakim di pengadilan, adalah kasus-kasus yang terjadi di India dan Pakistan. Kemudian diakhiri dengan komentar, harus diakui ada kondisi-kondisi tertentu dimana media putusan pengadilan demikian efektif dalam melakukan pembaruan, yakni jika para hakim bekerja sama dengan lembaga legislatif. Putusan pengadilan biasanya diterima tanpa protes banyak dari orang banyak (*public*), bahkan putusan lembaga yudikatif (pengadilan oleh hakim) dapat lewat begitu saja tanpa diprotes sama sekali dari orang banyak. Demikian juga putusan ini dapat berlaku dan diterima masyarakat begitu saja, kecuali ada putusan dari lembaga peradilan di atasnya yang menetapkan sebaliknya (Anderson,1976:82). Dengan demikian,

putusan hakim di pengadilan menurut Anderson, sangat efektif dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam. Penerapan siyâsah syar'îyah dapat dilihat contoh dalam kasus pemberlakuan wasiyat wajibah bagi seorang cucu yang bapaknya meninggal lebih dahulu dari kakek. Bahwa cucu tersebut mendapat bagian sesuai dengan bagian ayah andaikan masih hidup (anak dari perwaris). Aturan ini telah ditetapkan dalam perundang-undanga sejumlah negara. Di antaranya adalah di Mesir, Syria, Maroko dan Tunisia (Anderson, 1976:69).

Sementara dasar dalam melakukan reinterpretasi nash muncul dalam empat bentuk. *Pertama*, ada negara yang menggunakan pendekatan tematik dan integratif, meskipun penggunaannya belum konsisten dan belum sistematis terhadap semua masalah. *Kedua*, ada negara yang menggunakan dasar analogi (*qiyas*). *Ketiga*, ada negara yang mendasarkan pada mashlahah, khususnya mashlahah mursalah. *Keempat*, ada negara yang mendasarkan pada pemahaman/penafsiran secara kontekstual (faham/tafsir kontekstual). Namun dalam penggunaannya tidak selalu konsisten antara satu negara dengan negara lain. Artinya, dalam penetapan status hukum satu masalah yang sama dapat didasarkan pada metode yang berbeda. Misalnya, dalam penetapan hukum umur minimal boleh kawin, beberapa negara menetapkan berdasarkan metode yang berbeda. Ada negara yang menetapkan berdasarkan siyasah syar'iyah, namun ada pula negara yang mendasarkan pada reinterpretasi nash. Bahkan ada negara yang menggunakan metode gabungan (Nasution,2012: 334).

Hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum juga tidak tumbuh dalam ruang yang *vacum*, tetapi tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Oleh karena itu, hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengakomodir nilai-nilai yang tumbuh di masyarakat, termasuk nilai adat, tradisi dan agama. Inilah yang dimaksud *al-'âdat muhkamat* dalam teori Islam, yakni adat istiadat suatu masyarakat dapat dijadikan sebagai hukum. Hukum seharusnya tidak menutup diri dari upaya

pembaruan, sesuai kebutuhan dan kemaslahatan bersama. Terlebih lagi, idealnya sebuah hukum harus selalu menjunjung prinsip-prinsip dasar Islam dan nilai hak asasi manusia, seperti keadilan, kemaslahatan (*maslahah*), pluralisme (*al-ta'addudiy)*, demokrasi (*al-dimuqratiy*), dan kesetaraan (*al-musâwah*), khususnya kesetaraan di antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, munculnya tuntutan akan adanya pembaruan hukum keluarga adalah sesuatu yang wajar, tidak saja di Indonesia, di berbagai negara muslim lain pun dihadapkan pada tuntutan yang sama, mengingat hukum keluarga yang berlaku di negara mereka dirasa masih bias gender dan belum memenuhi hasrat keadilan bersama. Tidak heran, upaya reformasi hukum keluarga ini selalu menjadi isu kontroversi di negara-negara muslim modern. Sebagai konskuensinya, upaya pembaruan hukum keluarga selalu menghadapi perlawanan kuat, khususnya dari kelompok pemilik otoritas agama, sebab mengubah hukum keluarga dianggap mengubah esensi agama. Upaya pembaruan hukum keluarga bisa-bisa dimaknai sebagai 'pembangkangan' terhadap syariah Islam. Akibatnya, belum semua negara berpenduduk muslim melakukan pembaharuan terhadap hukum keluarganya. Pembaruan hukum keluarga Islam di negara-negara muslim, dengan demikian, seharusnya berangkat dan diawali dari pembaruan bangunan Ushul Fikih-nya, tidak terkecuali di Indonesia .

B. Problematika Metodologis terhadap Hukum Keluarga Islam

Selama ini studi hukum keluarga Islam terkesan tekstual dan normatif, kesan demikian sebenarnya tidak berlebihan, sebab *ushûl al-fiqh* dijadikan sebagai pondasi dan dasar dalam memahami sebuah persoalan, sekaligus sebagai alat atau metode penemuan dan penyimpulan hukum Islam yang senantiasa didefinisikan sebagai "seperangkat kaidah untuk menyimpulkan hukum syar'i praktis dari dalil-dalinya (teks) yang rinci". Penafsiran dan pemaknaan *ushûl fiqh* ini adalah hasil dari sistem berfikir dan otoritas epistemologi tertentu. Dalam konteks keindonesiaan, eksistensi *ushûl fiqh* akan selalu dibutuhkan dalam upaya memformulasikan kebutuhan hukum di Indonesia, hal ini

dikarenakan bangsa Indonesia merupakan bangsa dengan mayoritas penduduk Muslim, sudah barang tentu dalam kesehariannya tidak terlepas dari permasalahan hukum Islam, baik itu yang berkaitan dengan permasalahan hukum keluarga syariah maupun hukum syariah yang lain.

Pemahaman keagamaan (fikih) bangsa Indonesia banyak dipengaruhi oleh mazhab sunni atau lebih spesifiknya dipengaruhi oleh mazhab Syâfi'î, hal ini tentu mempengaruhi terhadap pemahaman mengenai permasalahan keislaman maupun studi dan pengembangan kajian hukum Islam. Hal ini seperti pemahaman terhadap hukum Islam yang berkaitan dengan hukum keluarga. Di lapangan membuktikan, sebagian besar umat Islam yang menganut "subjektifisme teistik" yang menyatakan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui teks wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang terucap melalui Nabi, berupa Alquran dan Hadis/Sunnah. Pada akhirnya terjebak kepada pemahaman Islam puritan, tekstual dan literal. Metode memahami persoalan hukum hanya bersifat diadik; hitam-putih, salah-benar, bukan bagaimana memahami ajaran agama Islam dengan pendekatan metodologis-teoritis dengan perangkat *ushûl fiqh dan qâidah fiqhiyyah.* Hal ini menunjukkan bahwa kajian metodologi dan produksi hukum Islam lebih terfokus kepada analisis tekstual normatif. Definisi dan basis empistemologis yang melahirkannya juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam memang hanya dapat digali, dicari dan diderivasi dari teks wahyu saja. Maka jadilah hukum Islam bersifat *law in book oriented*. Sementara realitas faktual-empiris "historis" yang hidup di luar teks kurang mendapatkan tempatnya yang proporsional dalam kerangka metodologi pemikiran *istinbât* hukum Islam. Inilah salah satu kekurangan dalam menganalisis empiris faktual yang terjadi di masyarakat. Sehingga metodologi berfikir dalam rangkaian *ushûl al-fiqh* tidak mendapatkan ruang yang bebas dan tidak mendapatkan artikulasi yang lebih komprehensif. Maka *qiyas, istish<u>h</u>lah*, bahkan *'urf* tidak mendapatkan ruang yang luas sebagai pisau analisis untuk dimasukkannya data-data sosial empiris melalui analisis-teoritis berdasarkan metode penemuan hukum Islam. Studi *ushûl al- fiqh*pun lalu masih tetap berputar-

putar pada cara deduktif-normatif dan karena itu tetap saja berfokus secara tekstual. Kesulitan demikian masih dirasakan pada tawaran pembaruan metodologis yang ditawarkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazâli dengan metode induksinya, maupun al-Syâtibî melalui induksi tematiknya. Merupakan sumbangan besar mereka baru merintis jalan dasar-dasar analisis empiris di luar analisis tekstual untuk dapat memasukkan dinamika kontekstual dan empiris historis ke dalam studi dan teori penemuan hukum Islam.

Berikut beberapa faktor problematis dalam upaya pembaharuan hukum keluarga Islam antara lain; ***Pertama***, Pembebanan doktrin teologis terhadap pemikiran hukum keluarga Islam. Dalam latar belakang kemapanan situasi sosial masyarakat muslim, maka konsep-konsep usul fikih berfungsi sebagai sarana untuk merumuskan hukum dari dalil-dalil syar'i. Hal ini sebagaimana terlihat dalam pengertian usul fikih yang disampaikan oleh para ahlinya (Al-Amidi, 1968:61). Dalam posisi sebagai metode *istimbâth al-hukm*, maka usul fikih memakai dalil-dalil syar'i secara apriori tanpa mempertimbangkan latar belakang sosiologis dalil-dalil tersebut dan tanpa mengaitkan dengan kasus-kasus hukum *(al-waq'at)* aktual. Maka pada dasarnya konsep-konsep *istimbâth al-hukm* merupakan proses pemikiran *induktif* atas dalil-dalil syar'i. Hal ini sangat berbeda dengan konsep *tathbîq al-hukm* (penerapan hukum) yang bercorak pemikiran *deduktif*, yaitu penerapan dalil-dalil syar'i terhadap kasus- kasus terentu. Dalam rentang waktu dan latar belakang situasi dan kondisi yang berbeda, hampir-hampir dapat dipastikan tidak ada dua kasus yang sama persis. Sekedar contoh, kasus riba pada zaman nabi dan kasus bank pada zaman sekarang, merupakan dua kasus yang berbeda, meskipun keduanya sama-sama membungakan uang. Unsur- unsur motif, fungsi dan latar belakang sosiologis yang mengitari keduanya sebagai sebuah sistem, menjadikan satu sama lainnya sama sekali berbeda. Maka upaya *tathbîq al-hukm* sangat diperlukan adanya kajian analisis dan kritis terhadap kasus dan terhadap dalil- dalil syar'i. kajian-kajian tersebut jelas memerlukan peranan akal, nalar atau *ijtihad* yang lebih besar daripada upaya *isthinbât al-hukm*, dan hasilnya akan

lebih bervariatif sebagaimana variatifnya kasus- kasus yang dihadapi.

Muatan ushul fikih serta analisis kemapanan latar belakang sosial yang mengitarinya bercorak formalistik. Situasi dan kondisi masyarakat Islam abad XX yang dalam berbagai aspek kehidupannya telah banyak mengalami perubahan. Perubahan adalah sesuatu yang riil dan manusiawi, sementara isi teks Alquran dan sunah nabi bersifat sebaliknya, yaitu permanen. Membiarkan dua dimensi hukum Islam, yaitu teks dalil dan fenomena hukum (*waqi'at*) dalam sifat dan konteksnya masing- masing, jelas akan menimbulkan kesenjangan antara hukum dan kenyataan hukum yang dihukumi *istimbâth al-hukm* menghasilkan hukum *X,* sedangkan *tathbîq al-hukm* menghendaki hukum *Y***.** Dalam kondisi dikotomis ini**,** visi alternatif "transformasi hukum Islam", yaitu perubahan hukum Islam pada tataran *tathbîq al-hukm* dengan tetap mempertahankan rumusan hukum hasil *istinbâth*, merupakan visi alternatif yang tidak konsekuen. Yang konsekuen adalah "transformasi hukum Islam", yaitu perubahan hukum Islam yang tidak hanya pada tataran *tathbîq* tetapi juga perubahan pada tataran *istinbâth*.

Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa nash wahyu tidak boleh dipahami lepas dari konteks sosial nash diturunkan. Struktur sosial zaman Nabi tidak benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan. Orang tidak dapat mengambil pandangan yang semata-mata teologis, tetapi harus menggunakan pandangan sosio-teologis. Al-Quran terdiri dari ajaran yang kontekstual dan juga normatif. Tidak ada kitab suci yang bisa efektif jika mengabaikan konteksnya sama sekali. Ketika memberikan kelebihan tertentu bagi laki-laki atas Perempuan dalam QS. Al-Nisa': 34 menjelaskan hal itu bukan karena kelemahan pada perempuan, tetapi karena konteks sosialnya, karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan adalah merupakan fakta dan keunggulan fungsional saat itu (Enginer,1994:61-62).

Kedua, Ketidakserasian hubungan antara nash, maqashid dan 'urf, untuk melihat sejauhmana pembaruan yang telah dilakukan oleh hukum keluarga Islam perlu dilihat dan dianalisis

kerangka ushul fikih yang dibangun. Memang aturan terkait hukum keluarga Islam di Indonesia misalnya, sebenarnya tidak menjelaskan kerangka metodologi yang digunakan, namun dari materi hukum yang ada, nalar hukum dan kerangka metodologinya dapat ditelusuri (Zahrah, 21-22). Pembaruan materi hukum keluarga Islam pada umumnya dipandang belum sepenuhnya dapat menjawab kebutuhan masyarakat. Dalam metodologi hukum Islam, apabila dicermati, *nash* dan maslahah *maqashid* dan juga 'urf memiliki posisi yang sama pentingnya. Suatu kecenderungan pemikiran mempengaruhi pandangannya untuk mendahulukan salah satunya. Apabila suatu pemikiran hukum lebih mendahulukan *nash* maka pemikiran hukumnya akan cenderung tekstual, sementara yang lebih mendahulukan maslahah maka akan cenderung rasional, dan yang lebih mendahulukan 'urf akan lebih cenderung empiris-sosiologis.

Konsep-konsep metodologi klasik, pada dasarnya dapat diaplikasikan dalam konteks kontemporer. Konsep maslahah dan 'urf menjadi hal yang sangat penting dalam upaya pembaruan hukum Islam, terutama hukum keluarga Islam, di era kontemporer (Opwis, 2007:79). Seperti misalnya di Indonesia, dari kajian terhadap landasan metodologi Kompilasi hukum Islam (KHI) terlihat bahwa tiga hal, yaitu *nash, al-maslahah (maqashid)* dan *'urf*, yang memiliki peran yang penting dalam proses penetapan materi hukum; ketika menetapkan materi hukum yang didasarkan pada *nash*, sebagaimana telah dikemukakan, KHI juga mempertimbangkan *'urf* dan juga *maslahah* untuk menafsirkan nash tersebut, walaupun KHI tidak memberlakukannya secara konsisten dan tidak menempatkan posisi ketiganya secara sejajar, yaitu nash lebih didahulukan dari pada *maqashid* dan *'urf*). KHI misalnya sebenarnya telah berupaya melakukan penertiban administrasi perkawinan seperti keharusan adanya pencatatan perkawinan serta keterlibatan pengadilan dalam masalah perceraian dan perselisihan perkawinan lainnya. Hanya saja, pasal-pasal KHI ini masih cenderung sebagai norma moral dari pada berbentuk norma hukum yang mengandung sanksi, sehingga kurang memiliki daya paksa untuk dilaksanakan. Misalnya, dalam

pasal 5,6 dan 7 tentang masalah pencatatan perkawinan dinyatakan bahwa setiap perkawinan harus dicatatkan sehingga pelaksanaannya harus dilakukan di hadapan Pegawai Pencatat Nikah, oleh karena itu, perkawinan yang tidak dicatatkan tidak memiliki kekuatan hukum. Pasal ini sebenarnya bertujuan untuk menertibkan administrasi perkawinan, karena perkawinan merupakan perbuatan hukum yang mempunyai banyak implikasi, terutama antara suami-istri dan orang tua-anak. Adanya pencatatan secara administrasif ini pada dasarnya bertujuan untuk melindungi hak-hak para anggota keluarga, khususnya istri dan anak, seperti dalam masalah hak nafkah, hak waris, dan hak pemeliharaan anak.

Pencatatan nikah tersebut, dengan demikian, merupakan hal yang sangat penting dalam perkawinan, namun KHI, dengan pasal-pasal yang ada misalnya pasal 56, 56, 58 dan 82 tidak secara tegas mengharuskan adanya pencatatan tersebut dalam setiap perkawinan. Walaupun perkawinan tanpa dicatat adalah sah, namun sebenarnya, tanpa membatalkan keabsahan nikah yang tidak dicatatkan tersebut, KHI seharusnya mempertegas aturannya dengan menetapkan adanya sanksi bagi setiap perkawinan yang tidak dicatatkan. Adanya sanksi tersebut di samping mempertegas aturan supaya menjadi aturan hukum yang memiliki daya paksa, juga berarti memperkuat perlindungan terhadap hak-hak para anggota keluarga, khususnya isteri dan anak. Tidak adanya ketegasan sanksi tersebut juga terjadi pada pasal-pasal yang lain, seperti keharusan adanya izin dari pengadilan bagi suami yang akan melakukan poligami, adanya kemampuan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak, pemberian mut'ah oleh suami kepada istri yang dicerai, pemberian nafkah oleh suami kepada isteri yang ada dalam masa 'iddah, dan pemberian biaya pemeliharaan anak oleh bapak untuk anak-anaknya sampai umur 21 tahun. Dalam KHI, aturan-aturan tersebut tidak disertai sanksi apabila kemudian tidak dilaksanakan. Ini berarti aturan-aturan KHI tersebut hanya berupa anjuran moral tanpa memberikan penegasan sebagai aturan hukum positif yang mengandung sanksi, sehingga dalam banyak kasus, putusan-putusan pengadilan agama kurang dapat

dilaksanakan secara efektif. Adanya sanksi dalam aturan perundangan ini secara metodologis didasarkan pada metode *al-istislah*, yaitu untuk meningkatkan perlindungan bagi aturan-aturan yang ada, yang sesungguhnya aturan tersebut berupaya menjaga hak-hak setiap anggota keluarga. Bahkan dapat dikatakan bahwa sanksi tersebut menjadi prasyarat dan sarana bagi terlaksanaanya aturan-aturan yang ada, sehingga keberadaannya pada dasarnya sama pentingnya dengan aturan tersebut. Dalam kaidah hukum Islam dikatakan *ma la yatimmu al-wajib illa bihi fa huwa wajib* (apabila suatu kewajiban tidak dapat terlaksana kecuali dengan adanya sesuatu yang lain, maka hukum dari sesuatu yang lain tersebut juga wajib) serta *al-hukmu bi ash-shai` hukmun bi wasa`ilihi* (hukum tentang sesuatu berarti juga hukum bagi sarana-sarana dari sesuatu tersebut) atau *al-wasa`il hukm al-maqasid* (sarana hukumnya sama dengan tujuan) atau *al-wasa`il tattabi'u al-maqasid fi ahkamiha* (sarana mengikuti tujuan mengenai hukumnya) (an-Nadawi,1986:159,345). Penentuan sanksi bagi suatu pelanggaran melalui ijtihad dan penetapan pemerintah, dalam hukum pidana Islam, dikenal dengan istilah hukuman *ta'zir*. Hukuman *ta'zir* diberlakukan sebagai balasan bagi pelaku tindak pidana *ta'zir*, yaitu tindak pidana (*jarimah*) yang jenis dan hukumannya tidak terdapat dalam Al-Qur`an dan Hadis, untuk membedakannya dengan *hudud* dan *Qishash-Diyat* yang jenis dan hukumannya telah ditentukan dalam kedua sumber hukum Islam tersebut.

Dalam hukum pidana Islam, pemerintah dimunginkan untuk menetapkan adanya hukuman *ta'zir* bagi para pelaku yang melanggaran aturan yang telah dibuat. Hukuman *ta'zir* ini dapat berupa hukuman fisik maupun berupa denda. Mengenai jenis hukuman para ulama berbeda pendapat apakah boleh hukuman *ta'zir* lebih berat dari pada hukuman *hudud* dan *qishash-diyat*. Mayoritas berpendapat hukuman *ta'zir* harus lebih ringan, sementara sebagian ada yang membolehkan bahwa hukuman *ta'zir* lebih berat apabila memang diperlukan (Hallaq, 2009: 308-323). Pembaruan yang dilakukan oleh KHI melalui beberapa pasalnya dalam aplikasinya dipandang kurang efektif. Banyak masyarakat

yang tidak melakukan apa yang diatur dalam KHI, bahkan terhadap keputusan-keputusan Pengadilan Agama yang telah memiliki kekuatan hukum yang tetap, seperti nafkah iddah, mut'ah dan biaya pemeliharaan anak yang sering kali diabaikan oleh mantan suami terhadap anak dan mantan isterinya. Pengabaian masyarakat terhadap aturan tersebut antara lain karena dalam KHI Bidang Perkawinan tidak ada sanksi yang secara jelas dan tegas dinyatakan bagi orang yang melanggarnya. Dengan demikian, KHI perlu juga mencantumkan adanya hukuman pidana bagi orang yang melanggar aturannya, sehingga aturan yang yang ada lebih mengikat dan memiliki daya paksa untuk ditaati. Apabila seperti itu, maka diharapkan hukum perkawinan di Indonesia akan dapat lebih ditaati sehingga pelaksanaannya lebih tertib dan teratur.

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa secara metodologis, upaya yang dilakukan KHI dalam melakukan pembaruan tidak dilakukan secara konsisten. Pembaruan dilakukan secara parsial hanya pada beberapa pasal, sementara beberapa pasal lain yang seharusnya bisa diperbarui dibiarkan tetap seperti pendapat mazhab klasik sehingga dipandang kurang sesuai diterapkan dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer. Pembaruan yang dilakukan dengan model seperti ini dalam istilah Al-Jabiri, dipandang sebagai Ijtihad-Taklid, (al-Jabiri,1996:167-192) yaitu melakukan pembaruan tetapi belum bisa beranjak dari dan masih dipengaruhi oleh fikih mazhab klasik, dan belum merupakan ijtihad yang benar-benar diformulasi untuk menyesuaikan dengan zaman kontemporer. Sebenarnya, apabila KHI konsisten dalam menggunakan metodologinya untuk melakukan pembaruan, pasal-pasal yang tidak sesuai tersebut bisa diubah dan diganti sehingga menjadi aturan yang lebih sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia saat ini (Nuroniyah, 2016: 44).

Ketiga, bias pengalaman perempuan dalam Penetapan hukum keluarga Islam. Dalam rentang waktu yang sangat panjang sejak Nabi Muhammad SAW wafat terbentuk warisan tradisi yang begitu kaya dan kompleks, Islam hadir sebagai peradaban dan kebudayaan dunia. Warisan ini mencerminkan bagaimana kedua sumber utama Islam, al-Qur'an dan Hadits hidup dirujuk, dibaca,

dipahami, dan ditafsirkan dalam menjawab realitas kehidupan manusia yang terus berkembang dan membesar, jauh melebihi jumlah huruf, kata, maupun kalimat dalam dua sumber tersebut. Sebagai sebuah teks yang berhenti pada saat Nabi SAW wafat, kedua sumber tersebut terbatas (*mutanahiyah*), sementara realitas-realitas baru terus terbentuk, berubah, dan bertransformasi (*ghairu mutanahiyah*).

Interaksi umat, terutama para ulama, dengan kedua sumber tersebut melahirkan berbagai pilihan yang kaya, pengetahuan yang dalam dan kompleks, serta metodologi yang banyak dan beragam. Warisan tradisi dan khazanah peradaban Islam berupa ilmu tafsir, kumpulan Hadits dengan berbagai versinya dan ilmu-ilmu terkait dengannya, ushul fiqih, fiqih, filsafat dengan berbagai cabangnya, tasawuf, sejarah, sastra dan berbagai jenis seni yang lain, dan masih banyak lagi. Interaksi ini, secara umum sering disederhanakan beberapa ulama sebagai upaya ijtihad dalam menjawab realitas yang terus berubah dan berkembang tanpa batas, dengan merujuk pada sumber-sumber otoritas tekstual yang terbatas. (Asy-Syahrastani, 1992; 210).

Dalam konteks pandangan keagamaan, melalui warisan tradisi ini, dikenal berbagai sumber yang berkembang dalam rahim peradaban, selain al-Qur'an dan Hadits. Seperti konsensus (*Ijma'*), pandangan Sahabat (*Mazhab Shahabi*), adat kebiasaan masyarakat (*'Adah wa "urf an-Naas*), hukum dan aturan yang berlaku sebelum Islam (*Syar'u man Qablana*), dan pandangan atau keputusan yang lahir dari metode-metode tertentu yang dibahas dalam Ushul Fiqih. Ada pandangan yang dilahirkan melalui akal murni (*'aql*), metode analogi (*Qiyas*), mendalami unsur kebaikan (*Istihsan*), mendalami unsur kemanfaatan (*Istishlah*), merujuk pada hukum atau kesepakatan sebelumnya (*Istishhab*), menutup tujuan yang salah (*Syadz adz-Dzari'ah*), dan banyak lagi yang kemudian berkembang menjadi kaidah-kaidah hukum (*Qawaid al-Fiqhiyyah*), dan tujuan-tujuan hukum (*Maqashid asy-Syariah*). Pandangan-pandangan yang dilahirkan dari metode-metode ini, baik berupa mazhab maupun fatwa-fatwa individual, pada akhirnya menjadi sumber pandangan keagamaan juga bagi umat Islam, selain al-Qur'an,

Hadits, *Ijma', Syar'u man Qablana dan al-'Adah wa al-'Urf*. Ketika semua pandangan ini menjadi sumber hukum, maka tidak saja dari sisi jumlah yang begitu banyak bahkan sangat kompleks dan bisa kontradiktif satu sama lain. Di sisi yang lain juga menjadi kaya dengan berbagai potret dinamika ijtihad para ulama dalam membumikan gagasan *rahmatan lil'alamin* dan *akhlaq karimah* dalam realitas kehidupan yang beragam, yang terus bergerak dan berubah.

Umat Islam saat ini tidak mungkin merujuk pada apa yang telah diputuskan semuanya sebagai warisan tradisi dan khazanah peradaban Islam. Tidak faktual, tidak logis dan tidak realistis, namun seharusnya bisa mengambil semangatnya melalui berbagai metodologi yang telah dilahirkannya dalam rentang sejarah peradaban Islam, untuk meneruskan bagaimana agar visi rahmatan lil'alamin dan misi akhlak karimah mewujud dalam realitas kehidupan sekarang. Tetapi Terdapat ekspresi keprihatinan mendalam terhadap realitas masyarakat Muslim yang raganya hidup di masa kini, tetapi jiwa dan pikirannya ternyata masih hidup "di masa lalu". Kita sebagai masyarakat Muslim yang hidup di abad kedua puluh satu ini ternyata masih dikuasai oleh berbagai perkataan, pendapat, penilaian, fatwa dan ijtihad manusia terdahulu, sedangkan problem yang ada sekarang sangat jauh berbeda dengan problem masa lampau, dan tentunya problem-problem akan semakin pesat perkembangannya di masa mendatang. Pada kenyataannya jamak masyarakat Muslim dewasa ini hanya bisa merujuk apa yang telah dilakukan oleh pendahulu mereka dalam memperkuat argumen teologi maupun syariat mereka. Dalam hal ini mereka menganggap final terhadap kitab-kitab karya ulama terdahulu.

Fatwa adalah pandangan hukum Islam yang dkeluarkan individu atau lembaga yang dianggap memiliki otoritas mengenai persoalan tertentu. Fatwa lahir biasanya diawali dari pertanyaan atas apa yang dialami seseorang. Jika yang mengajukan pertanyaan perempuan, maka berarti fatwa yang dikeluarkan didasarkan pada pengalaman mereka. Pertanyaannya: sejauh mana seseorang atau lembaga memahami pengalaman perempuan, sehingga jawaban

yang dikeluarkan benar-benar relevan?. Para perempuan banyak sekali yang tidak menemukan jawaban yang diharapkan dari narasi-narasi keagamaan mainstream atau dari tokoh-tokoh agama yang mereka temui. Karena selama ini bukan perlindungan dan dukungan serta didengarkan kegalauannya tetapi justtru dianggap faktor penyebab dari semua keburukan yang terjadi baik didalam ranah domestik maupun publik secara luas.

Marginalisasi perempuan, baik dalam kehidupan konkret maupun di alam pikiran meliputi banyak dimensi, yakni pengalaman kemanusiaan perempuan, isu, perspektif, sudut pandang, kepentingan dan lainnya. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan, baik biologis seperti menstruasi, hamil, melahirkan, nifas dan menyusui, maupun sosial seperti stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, kekerasan, dan beban ganda, yang semua terjadi hanya karena menjadi perempuan, dimarginalkan sebagai bagian dari pengalaman kemanusiaan karena laki-laki tidak mengalaminya. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan ini dipandang sebagai pengalaman keperempuanan yang terlepas dari kemanusiaan sehingga tidak dipandang sebagai tanggung jawab bersama laki-laki dan perempuan melainkan hanya sebagai urusan perempuan.

Marginalisasi juga terjadi pada perempuan sebagai isu, perspektif, sudut pandang, kepentingan, lembaga dan lain-lain dalam sistem kehidupan, termasuk sistem pengetahuan dan termasuk pengetahuan agama. Fakta bahwa selama berabad-abad lamanya pengetahuan agama didominasi oleh laki-laki, menunjukkan bahwa posisi perempuan dalam sistem pengetahuan agama kerap hanya menjadi objek yang sama sekali tidak dilibatkan dalam perumusannya, atau subjek sekunder yang pengalamannya mungkin dipertimbangkan, tetapi tidak sebagai pemberi keputusan final. Apa yang baik buat perempuan menurut agama adalah apa yang dipandang baik oleh agama dalam perspektif laki-laki. Padahal perbedaan pengalaman kemausiaan keduanya sangat mungkin menjadikan hal yang dipandang baik menurut dan untuk laki-laki tidaklah baik menurut dan untuk perempuan.

Pengabaian atas pengalaman kemanusiaan khas perempuan, baik secara biologis maupun sosial, kerap melahirkan

pengetahuan agama berdampak buruk (keburukan), bahkan membahayakan (mudorot) pada perempuan, padahal pada saat yang sama ia tidak demikian pada laki-laki. Tidak jarang bahkan laki-laki secara sepihak justru mendapatkan manfaat dari tindakan tersebut. Dengan narasi keagamaan semacam ini, tidak sedikit tokoh agama yang kemudian tidak sadar dengan fakta-fakta kekerasan, ketidakadilan dan kezaliman yang secara nyata dialami para perempuan. Realitas dan pengalaman para perempuan ini menjadi absen dalam banyak rumusan fatwa yang dikeluarkan, terutama nasihat-nasihat keagamaan yang sehari-hari disampaikan para ulama, ustadz, tokoh agama. Alih-alih memberi dukungan, menguatkan dan memnerdayakan, kebanyakan dari mereka hanya memberi Batasan-batasan sosial dengan mengharamkan berbagai hal kepada perempuan. Batasan ini bisa jadi maksudnya melindungi, tetapi mereka tidak sadar atau tidak mau tahu, bahwa faktanya justru mengurangi akses manfaat hidup dari perempuan, melemahkan posisi dan kapasitas mereka, bahkan merendahkanmartabat kemanusiaan mereka. Dengan batasan-batasan ini, para perempuan semakin lemah, terpuruk dan sulit menghindar dari kekerasan yang dialaminya selama ini.

Ketika perempuan diminta berada dirumah, demi perlindungan mereka misalnya, faktanya justru rumah menjadi tempat yang tidak aman bagi banyak perempuan. Ditinggal tanpa nafkah, mengalami berbagai kekerasan fisik dan psikis, pelecehan seksual, bahkan perkosaan oleh kerabat laki-laki sendiri. Dalam pemikiran keagamaan yang mainstream, yang berpijak pada paradigma fitnah perempuan tersebut, yang akan disalahkan pada kasus-kasus kekerasan domestikpun juga perempuan. Yang disalahkan adalah pakaian perempuan, perilakunya atau layanannya kepada suami dan kerabat yang dianggap tidak maksimal. Dalam narasi seperti ini, perempuan tidak pernah menjadi subjek yang dilihat sebagai manusia utuh yang berhak hidup bermartabat, berkeadilan, dan terutama tanpa kekerasan. Mereka tidak menjadi subjek yang didengar pengalaman hidupnya, lalu dilibatkan dalam merumuskan apa yang disebut sebagai baik dan maslahat dalam narasi keagamaan atau yang disebut dengan

fatwa. Karena kemaslahatan dalam sistem kehidupan yang dikehendaki oleh Islam ditujukan kepada seluruh manusia, laki-laki dan perempuan, makai a mesti bisa dinikmati oleh keduanya. Demikian pula keburukan apalagi bahaya juga mesti dicegah dari keduanya. (Kodir, 2021; 44). Pengalaman yang dihadapi perempuan, mulai dari isu daur kehidupan perempuan sejak dilahirkan sampai meninggal dunia, isu-isu relasi rumah tangga dan keluarga, maupun isu-isu relasi sosial yang lain dengan komunitas dan masyarakat maupun dengan lingkungan dan alam sekitar. Simpati, empati dan keberpihakan pada kelompok rentan terutama anak dan perempuan. Integrasi dengan realitas dan keberpihakan pada kelompok rentan ini, seringkali tidak begitu hadir dalam keputusan-keputusan pandangan keagamaan, terutama yang dikeluarkan berbagai individu yang secara popular dikokohkan sebagai ulama, cendekiawan atau rujuakan teladan dalam isu-isu keagamaan.

Dalam disiplin Fiqih Ushul-Fiqih, metode *Istiqra* yaitu penelitian berbasis pengalaman. Penelitian induktif bisa digunakan untuk menemukan logika hukum (*'illah*) dalam teks-teks sumber, memperkuat metode penetapan hukum yang sedang bekerja (istinbath al-ahkam) atau langsung untuk menetapkan sebuah hukum. Mazhab Syafi'i telah menggunakan metode istiqra' dalam fiqih haid dan menstruasi. Sayangnya dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi metode istiqra tidak ada yang mengembangkan lebih lanjut, Fiqih tidak memverifikasi dan merujuk pada pengalaman-pengalaman perempuan yang terus berkembang dan beragam. Untuk itu perlu dihidupkan kembali metode istiqra' bukan hanya urusan menstruasi tetapi seluruh kehidupan yang dialami perempuan. Hal ini yang seharusnya menjadi basis perumusan fatwa-fatwa yang dikeluarkan individu maupun lembaga pada konteks kita sekarang ini. Kehidupan perempuan memiliki pengalaman nya sendiri yang khas, baik secara fisik maupun sosial, yang seharusnya diadopsi dan dirujuk sebelum membuat keputusan-keputusan hukum dan fatwa, baik terkait kehidupan manusia secara umum, terutama hal-hal yang menyangkut perempuan secara khusus. Maka perlu adanya solusi fatwa yang secara tegas dan jelas menempatkan perempuan

sebagai subjek hukum manusia yang utuh dan bermartabat. Pengalaman-pengalaman mereka yang unik dan berbeda dari laki-laki secara biologis maupun sosial adalah sumber pengetahuan yang otoritatif. Memang harus diakui bahwa misalnya dalam KHI terdapat beberapa pasal yang problematis dari sudut pandang keadilan relasi laki-laki dan Perempuan, diantaranya adalah pasal-pasal yang membicarakan tentang wali nikah, saksi nikah, hak dan kewajiban suami istri, nusyuz, poligami, dan nikah beda agama.

C. Rekonstruksi Metodologi Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Fikih (hukum Islam) merupakan produk pemikiran dan interpretasi manusia terhadap sumber hukum Islam, sehingga fikih memiliki sifat fleksibel dan bahkan dapat berubah sesuai dengan konteks tempat dan waktu. Dengan demikian, dalam fikih selalu diperlukan adanya perubahan yang terus menerus dan berkesinambungan sesuai dengan perkembangan Masyarakat (Mudzhar,1998:101-102). Namun demikian, pembaruan fikih ini selayaknya diawali dengan pembaruan, atau setidaknya reformulasi, Ushul Fikih (Metodologi Penetapan Hukum Islam). Dengan landasan metodologi hukum Islam tersebut, fikih atau produk hukum Islam akan dapat diformulasi sesuai dengan konteks sosial kultural masyarakat yang akan diterapi hukum, tidak terkecuali masyarakat Indonesia yang memiliki tradisi dan budaya sendiri yang berbeda dengan budaya Arab.

Fikih, walaupun sumbernya sama, yaitu al-Qur`an danSunnah Nabi, dapat berbeda dan terus berkembang apabila didekati dengan *ushul al-fiqh* yang berbeda. Ini berarti perbedaan fikih dipengaruhi oleh perbedaan ushul fikih. Musatfa Sa'id al-Khinn dalam buku *Athar al-Ihktilaf fi al-Qawa'id al-Ushul fi ikhtilaf al-fuqaha* yang menggambarkan implikasi perbedaan bangunan ushul fikih tersebut terhadap perbedaan produk fikih yang dihasilkan oleh para fuqaha mazhab. Dalam sejarah hukum Islam, ushul fikih satu mazhab dengan ushul fikih mazhab yang lain bisa berbeda-beda; antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, misalnya, memiliki konstruksi ushul fikih yang berbeda satu sama lain. Ushul fikih ini dalam perkembangannya kemudian dapat dipilah menjadi dua

bidang, yaitu bidang filsafat hukum Islam dan bidang teori hukum Islam yang di dalamnya memuat juga tentang metode penetapan hukum Islam. Perbedaan teori dan bangunan metodologi hukum Islam yang dipegangi adalah disebabkan oleh perbedaan struktur berfikir dan ide-ide fundamental yang mendasarinya, sehingga konstruksi metodologi hukum Islam sesungguhnya dipengaruhi oleh landasan filsafat hukum Islamnya. Filsafat hukum Islam ini membahas pertanyaan-pertanyaan: apa hakekat hukum Islam (ontologi), bagaimana hukum Islam ditemukan dari sumber-sumbernya (epistemologi), dan apa nilai fungsional dan tujuan dari keberadaan hukum Islam (aksiologi). Dengan kata lain, perbedaan konstruksi metodologi, yang menyebabkan perbedaan fikih, tersebut dipengaruhi oleh perbedaan filsafat hukum yang dipegangi. Di sinilah letak perbedaan antara Filsafat Hukum Islam (*falsafah al-tashri' a-ilslami*),' teori dan metodologi hukum Islam ("ushul fikih" dalam arti sempit), dan fikih (materi hukum), yaitu Filsafat Hukum Islam yang dipegangi mempengaruhi bangunan metodologi yang digunakan, dan bangunan metodologi pada gilirannya mempengaruhi produk fikih yang dihasilkan. Dengan demikian, Filsafat Hukum Islam pada dasarnya merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang ide-ide dasar (*fundamental ideas*) dari hukum Islam, yang tidak tersentuh oleh wilayah kajian metodologi hukum Islam dan fikih, sementara metodologi hukum Islam merupakan disiplin ilmu yang membahas tentang metode-metode yang digunakan dalam proses penetapan dan penemuan hukum Islam, serta fikih adalah disiplin ilmu yang membahas tentang produk dan materi-materi hukum Islam itu sendiri dengan berbagai bidangnya (Najib:2011: 1-3).

Sebagai metode penetapan hukum Islam, metode hukum Islam (*manhaj al-ijtihad)* yang didasarkan pada landasan filsafat hukum Islam selayaknya tidak hanya bermanfaat bagi pembentukan fatwa hukum Islam tetapi juga bagi proses perumusan aturan perundang-undangan dalam suatu negara. Dengan demikian, Ushul Fikih seharusnya tidak kehilangan signifikansinya dalam dunia kontemporer dewasa ini, sebuah kritik yang sering dikemukakan.Selama ini terdapat pandangan bahwa

Ushul Fikih dipandang telah menjadi ilmu baku yang tidak dapat dioperasionalisasikan dalam menetapkan hukum. Kalaupun dapat digunakan, maka hanya menetapkan hukum bagi masalah-masalah lama.Sementara untuk menjawab tantangan dunia kontemporer, ushul fikih dipandang tidak dapat digunakan, apalagi kemudian untuk memenuhi kebutuhan akan adanya pembaruan hukum Islam dalam bentuk undang-undang yang diberlakukan dalam suatu negara (Hallaq, 2009:211). Oleh karena itu, fungsi ushul fikih tersebut harus dikembalikan kepada asalnya ketika diformulasi oleh para imam mujtahid, yaitu merupakan alat untuk menetapkan hukum Islam yang timbul, baik bagi masalah-masalah lama maupun kontemporer, termasuk dalam meformulasi hukum Islam dalam bentuk undang-undang.

Dalam teori dan metodologi hukum Islam, proses berijtihad dapat dilakukan baik dengan menggunakan pendekatan kebahasaan maupun pendekatan makna rasional. Pendekatan bahasa dilakukan untuk menelaah dan menganalisis teks sumber hukum (*nash* Al-Qur`an dan As-Sunnah) dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa, sehingga dari pemahaman bahasa tersebut dapat disimpulkan suatu penetapan materi hukum. Sementara pendekatan makna rasional merupakan upaya untuk menetapkan hukum tidak dari pemahaman bahasa tetapi dari makna rasional yang dikandung oleh muatan *nas*h Makna rasional ini menurut para ulama ahli ushul fikih adalah berupa *'illat* (*causa legis*, illat hukum) dan juga *maslahah* (kemaslahatan) (Shalabi,1981:13). Oleh karena itu, fungsi ushul fikih tersebut harus dikembalikan kepada asalnya ketika diformulasi oleh para imam mujtahid, yaitu merupakan alat untuk menetapkan hukum Islam yang timbul, baik bagi masalah-masalah lama maupun kontemporer, termasuk dalam meformulasi hukum Islam dalam bentuk undang-undang. Pendekatan makna rasional secara umum digunakan oleh para ulama untuk menjangkau masalah-masalah yang tidak disebutkan dalam *nash* Al-Qur`an dan As-Sunnah. Hanya saja, ada juga ulama yang berpendapat bahwa pemahaman makna rasional ini dalam kondisi tertentu lebih penting dan dapat didahulukan dari pemahaman kebahasaan. (Hasballah,1971:293). Upaya melakukan penyimpulan

hukum dari sumber-sumbernya (Al-Qur`an dan as-Sunnah), baik secara kebahasaan maupun makna rasional sebagaimana di atas, disebut dengan *ijtihad istimbathi* yang masih memerlukan upaya penerapannya sesuai dengan konteks masyarakat. Upaya penerapan hasil pemahaman secara deduktif tersebut dikenal dengan *ijtihad tathbiqi* (Zein,1996:1996).

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, terdapat dua kecenderungan dalam menyikapi pengembangan hukum Islam. *Pertama* adalah kecenderungan eklektis, yaitu dengan menggunakan perangkat pemikiran hukum konvensional (usul fikih) sembari melakukan perubahan dan penyesuaian dengan tuntutan problem-problem kontemporer. Kecenderungan eklektis adalah kecenderungan hukum Islam kontemporer yang mencoba meramu antara pendekatan klasik dengan modern, antara tekstualitas dan kontekstualitas. Kecenderungan eklektis sudah mulai memberikan perhatian besar kepada persoalan maslahat dan keadilan. Jadi, pemikiran hukum kelompok eklektis ini mencoba untuk mencari nilai dasar syariat Islam untuk menjawab tantangan zaman. Namun demikian, secara metodologis kelompok eklektis ini masih belum beranjak jauh dari dari pemikiran hukum Islam klasik. Lontaran-lontaran yang muncul terkait dengan metodologi lebih bersifat parsial, sebagai tambal sulam terhadap celah yang ditemui dalam usul fikih klasik. Kecenderungan eklektis ini muncul di Indonesia mulai tahu 1970- an. Sebagian besar tokoh yang dikaji oleh Mahsun Fuad dalam bukunya *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Fuad,2005) dapat dikategorikan sebagai kelompok dengan kecenderungan eklektis, yaitu Hasbi Ash-Shiddiqie dengan gagasan Fikih Indonesia, Hazairin dengan gagasan Mazhab Nasional Indonesia dan Hukum Kewarisan Bilateral, Munawir Syadzali dengan gagasan Reaktualisasi Hukum Islam, Ali Yafie dan Sahal Mahfudz dengan gagasan Fikih Sosialnya.

Kedua adalah kecenderungan liberalisasi hukum Islam melalui lompatan metodologis dengan memanfaatkan karya-karya pemikiran hukum kontemporer, seperti *double movement* Fazlur Rahman, teori *naskh* Mahmoud Mohammed Taha, naẓāriyah al-ḥudūd Mohammed Syahrur, atau bahkan dengan mempergunakan

model pembacaan dekonstruksi terhadap teks-teks keagamaan Pemikiran hukum Islam kontemporer memang bukan fenomena yang tunggal dan seragam. Terdapat banyak varian dalam pemikiran hukum kontemporer tersebut. Setidaknya bisa dicatat bahwa kecenderungan eklektis dalam hukum Islam masih mempergunakan model pemikiran hukum Islam klasik, khususnya dalam usul fikihnya, tetapi dengan melakukan pembacaan kreatif terhadap pemikiran hukum yang ada. Sementara itu, kecenderungan liberal dalam hukum Islam banyak dipengaruhi oleh hermeneutika sehingga melahirkan fenomena hermeneutisme (Fanani, 2009: 14).

Kecenderungan liberal hukum Islam dapat dipandang sebagai upaya secara metodologis untuk menafsirkan ajaran hukum Islam agar sesuai dengan perkembangan kontemporer, khususnya Hak Asasi Manusia, demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme agama. Secara umum kecenderungan liberal hukum Islam ini terkait dengan gerakan liberalisme Islam di Indonesia. Liberalisme Islam memiliki ciri-ciri, di antaranya, adalah: (1) orientasinya kepada substansi ajaran Islam; (2) hermeneutika sebagai pijak-landas metodologi, di samping penggunaan analisis bahasa post- strukturalis, termasuk dekonstruksi, dan penggunaan berbagai pendekatan modern seperti psikologi, historis, sosiologis, maupun kebudayaan; (3) pandangan relativis dalam arti bahwa ajaran Islam kontekstual dan sesuai dengan perubahan zaman. Tidak ada penafsiran baku terhadap ayat Al- Qurán maupun hadis; (4) penolakan terhadap formalisme keberagamaan yang berorientasi kepada simbol-simbol keberagamaan; dan (5) pemisahan politik dengan institusi agama. Fenomena kecenderungan liberal ini menjadikan fikih tidak lagi seketat sebagaimana pandangan tradisionalis, atau bahkan pandangan pembaharu. Pembacaan fikih seringkali dilihat sebagai sebuah pembacaan yang bersifat moral, bukan pencarian sebuah hukum positif. Karena itu, karya-karya fikih ini lebih bersifat fleksibel. Penggunaan term fikih sendiri terkadang dikembalikan sebagaimana pemahaman Abu Hanifah yang memasukkan dalam fikihnya persoalan yang juga bersifat teologis (Sirry, 2004). Pada

satu sisi, gagasan dasar dari kecenderungan liberal sebenarnya hampir sama dengan kecenderungan eklektis sebagai sebuah perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, tetapi dalam kecenderungan liberal terdapat nilai-nilai relativisme. Relativisme itulah yang menjadi ciri perkembangan pemikiran di era postmodernisme (Gellner,1992). Pada sisi yang lain, adanya dua kecenderungan pemikiran hukum Islam di Indonesia tersebut merepresentasikan respon-respon umat Islam Indonesia terhadap warisan intelektual Islam, diantaranya terkait dengan gagasan-gagasan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer yang lebih cenderung pada kecenderungan liberalisme hukum Islam. Kecenderungan ini, secara metodologis, dalam menafsirkan ajaran Islam dengan menggunakan perspektif kontemporer seperti HAM, demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme agama, namun tetap berpijak pada warisan intelektual Islam (*turaṯs al-Islāmī*).

Perkembangan dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari adanya dua faktor. Faktor pertama adalah adanya perkembangan pemikiran di dunia Islam akibat munculnya isu-isu internasional, seperti HAM, kesetaraan gender, pluralisme, dan demokrasi. Faktor kedua adalah adanya persinggungan para intelektual Islam Indonesia dengan intelektual Islam di berbagai belahan dunia. Jaringan intelektual tersebut terbukti semenjak lama telah menjadi titik hubung antara perkembangan hukum Islam di Nusantara dengan perkembangan hukum Islam di dunia Islam lainnya (Fanani,2009:17). Adanya titik hubung jaringan intelektual tersebut telah menjadikan pemikiran hukum Islam di Indonesia bukan sebuah fenomena yang statis dan monolitis, melainkan fenomena yang dinamis dan kreatif.

Untuk itu langkah penerapan hukum Islam ini tentu saja harus mengkaitkan dan mempertimbangkan konteks sosial, sehingga hukum yang dihasilkan dapat sesuai dengan kondisi masyarakat yang akan diterapi hukum (Minhaji,1999:16). Ijtihad seharusnya merupakan gabungan antara penalaran deduktif dan induktif sebagaimana di atas. Mengutamakan penalaran deduktif dan mengabaikan penalaran induktif akan menghasilkan produk materi hukum yang kaku dan hanya bersifat ideal namun terlepas

dari realitas sosial yang dihadapi masyarakat. Sebaliknya, mengutamakan penalaran induktif dan mengabaikan penelaran deduktif dalam penyimpulan hukum Islam akan melahirkan produk hukum yang positivis dan sekuler karena landasannya hanya realitas sosial yang empiris dan tidak menempatkan teks wahyu sebagai dasar dalam menyelesaikan persoalan hukum. Dengan demikian, metodologi ijtihad dalam menetapkan hukum Islam seharusnya melibatkan dan mengkombinasikan dua penalaran di atas, baik penalaran deduktif maupun induktif, sehingga dalam waktu yang bersamaan dapat direalisasikan pesan-pesan ilahiah dan sekaligus juga memenuhi tuntutan masyarakat sesuai dengan tempat dan masa (Minhaji,2004:40-46). Dengan dua model penalaran tersebut, ijtihad yang dibangun tidak hanya memiliki koherensi dalam penalarannya yang argumentatif, sistematis, dan konsisten, tetapi juga memiliki korespondensi dengan realitas empiris masyarakat yang akan diterapi hukum. Teori kombinasi penalaran deduksi-induksi seperti inilah yang seharusnya dipegangi dalam setiap melakukan penyimpulan hukum, apalagi hukum itu akan diterapkan secara formal dalam suatu masyarakat.

Proses ijtihad dengan menggunakan teori kombinasi deduksi-induksi tersebut, secara epistemologis menggambarkan adanya dialektika hermeneutis antara teks dan realitas. Dialektika antara teks dan realitas ini merupakan hal yang dimungkinkan bahkan sudah seharusnya, karena sifat dasar *shari'ah* (ketetapan dan muatan dalam Al-Qur`an dan As-Sunnah) sendiri mengandung "ketetapan" (*al-thabāt*), "kelenturan" (*al-murūnah*) dan "keluasan" (*al-sa'ah*) dalam waktu yang sama. Syariah Islam, menurut Yusuf a-lQardawi, pada satu sisi bersifat tetap pada tujuan, ajaran dasar yang universal, dan pada nilai-nilai etikanya, serta pada sisi lain lentur dan fleksibel pada sarana-sarana untuk mencapai tujuan, ajaran derivatif dan partikular, dan pada masalah-masalah kehidupan praktis. Sifat dasar syariah Islam ini, menurutnya, selaras dan sejalan dengan sifat dasar yang dimiliki oleh manusia dan alam semesta. Manusia dan alam semesta secara esensial dan universal memiliki sifat dasar yang tetap selama eksistensi keduanya, tetapi

sekaligus juga berubah dan berkembang pada hal-hal yang spesifik dan bersifat fisik (al-Qardlawi,2001:243-245).

Oleh karena syariah yang mengandung sifat dualitas di atas, maka adanya ketentuan-ketentuan universal (*al-kulliyyah*) dan ketentuan-ketentuan partikular (*al-juz`iyyah*) dalam syariah Islam bukan berarti keduanya bertentangan, tetapi justru selaras dan saling berdialog. Karena itu, sebuah proses ijtihad harus memperhatikan dan mendialogkan antara keduanya. Suatu ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada *nash* partikular dan bertentangan dengan nilai-nilai universal syariah, begitu pula sebaliknya, ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada nilai-nilai universal syariah dengan mengabaikan ketentuan-ketentuan syari'ah yang particular. Ijtihad yang hanya merujuk pada *nash* partikular akan cenderung menghasilkan pemahaman tekstualis, namun sebaliknya, ijtihad yang hanya mendasarkan pada nilai-nilai universal syariah akan cenderung menghasilkan corak hukum yang rasional-liberal. Oleh karena itu, keduanya, antara *nash* partikular (*alfāz*) dan nilai-nilai universal (*ma'āni*), harus diperhatikan dan didialektikakan ketika menetapkan hukum (al-Shathibi,1975,III: 7-10).

Hukum kepasangan merupakan hukum utama yang mengatur hukum Islam, sehingga dikenal prinsip tidak ada maslahat (kebaikan; Rahmat) tanpa mafsadat (keburukan; fitnah). Sebaliknya, tidak ada mafsadat tanpa maslahat. Setiap benda mengandung dua unsur ini sekaligus termasuk hukum Islam. Berikut lima pasangan karakteristik hukum Islam; *Pertama*, Hukum Islam bersifat Ilahi tetapi sekaligus wad'i (manusiawi, positif, sekuler). Pelibatan manusia ke dalam hukum Islam ini disimbolkan dengan pengangkatan manusia sebagai khalifah (wakil) Allah di muka bumi. Jadi setiap Upaya penafsiran dan pemahaman Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam selalu melibatkan unsur kemanusiaan. Sunnah atau hadis Sahih merupakan Kumpulan pemahaman dan penafsiran Nabi Muhammad. Berhubung yang hanya Ilahi hanyalah teksh al-Qur'an sebelum ditafsirkan, maka segala Upaya untuk menjadikan hukum Islam hanya semata-mata Ilahi sama dengan menantang (Qur'an; kafir) titah Allah untuk menjadikan Islam

sebagai agama yang mendunia, menzaman dan menyejarah. Pasti mengalami kegagalan. *Kedua*, hukum Islam bersifat absolut tetapi sekaligus relatif. Misalnya, perintah untuk melaksanakan keadilan merupakan perintah yang bersifat Ilahi dan mutlak, tetapi pelaksanaan dan penilaian-pengertian keadilan tidak pernah lepas dari perbedaan ruang, waktu, sebab dan pelaku keadilan itu sendiri. Misalnya rasa keadilan Muslim Arab mungkin berbeda dengan rasa keadilan Muslim Indonesia. *Ketiga*, Universal tetapi lokal sekaligus. Misalnya, perintah menjalankan keadilan berlaku bagi seluruh umat Islam yang cakap hukum (mukallaf), tetapi cara melaksanakan perintah ini sangat memperhatikan perbedaan kondisi, ruang, waktu dan pelaku.

Keempat, Hukum Islam bersifat abadi sekaligus sementara. Misalnya perintah melaksanakan keadilan merupakan tugas yang tetap ada hingga hari Kiamat, tetapi dalam keadaaan darurat misalnya perintah itu dapat dutangguhkan. Flekasibilitas ini dirumuskan sebagai berikut "Situasi-situasi darurat memperbolehkan subyek hukum untuk meninggalkan ketentuan-ketentuan yang berlaku (*ad-daruratu tubihu al-mahdzurat*). *Kelima*, Hukum Islam bersifat harfiah sekaligus maknawiyah. Umar Bin Khattab misalnya, tidak memotong tangan seseorang yang mencuri katrena terpaksa. Di sisi lain, ia menangkap seorang tua yang keluar malam pada waktu nebara memberlakukan jam malam karena dikhawatirkan menyamar sebagai mata-mata. Dari sini dapat dimengerti mengapa hukum Islam itu bukan sekedar halal dan haram, tetapi bergerak fleksibel antara halal (bermanfaat jika dikerjakan), mandub atau sunnat (lebih bermanfaat jika dikerjakan), mubah (subyek hukum dipersilahkan memilih untuk mengerjakan atau meninggalkan karena manfaat atau mudarat perbuatan itu sangat personal. Pelaku lebih tau dan dipersilahkan menghadapi konsekuensinya), makruh (lebih bermanfaat jijka ditinggalkan) dan haram (berbahaya jika dikerjakan). Dalam rangka mewujudkan nilai-nilai ilahiah hukum Islam ke dalam kehidupan nyata, fukaha (filsuf-filsuf hukum Islam) mencanangkan teori antara lain maqashid syariah (tujuan-tujuan hukum Islam). Mereka

merumuskan bahwa tujuan hukum Islam adalah menyelamatkan manusia dari dunia sampai akhirat (Wahyudi, 2019:23-25).

Dalam rangka mewujudkan nilai-nilai ilahiah hukum Islam ke dalam kehidupan nyata, *fukaha* (filsuf- filsuf hukum Islam) mencanangkan teori, antara lain, *maqashid syariah* (tujuan-tujuan hukum Islam atau *god's intention*). Selanjutnya tujuan hukum Islam itu sendiri adalah untuk menyelamatkan manusia dari dunia sampai akhirat. Salah satu aspek *maqashid syariah* terbagi tiga skala prioritas yang saling melengkapi (Wahyudi, 2019:23-25). *Pertama*, *daruriat* (*al-daruriyyat*: keharusan-keharusan atau keniscayaan-keniscayaan), yaitu sesuatu yang harus ada demi kelangsungan kehidupan manusia. Jika sesuatu itu tidak ada, maka kehidupan manusia pasti akan hancur. Tujuan-tujuan *daruri* (*al- mashalih al-daruriyyat*) itu adalah menyelamatkan agama, jiwa, akal, harta, keturunan dan kehormatan. *Kedua*, hajiat (*al-hajiyyat*: kebutuhan-kubutuhan), yaitu sesuatu dibutuhkan demi kelangsungan kehidupan manusia. Jika sesuatu itu tidak ada, maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi kesulitan-kesulitan akan menghadang. *Ketiga*, *tahsiniat* (*al-tahsiniyyat*: proses-proses dekoratif ornamental). Artinya, ketiadaan hal-hal dekoratif ornamental tidak akan menghancurkan tujuan daruri, tetapi kehadirannya akan memperindah pencapaian tujuan *daruri* ini. Kaidah *ushul fiqh* Yudian, memberikan tawaran akademik yang cemerlang dalam menjelaskan konsep *ushul fiqh* dalam tiga kondisi yakni: kondisi *dharuriyat*, kondisi *hajiiyat*, kondisi *tahsiniyat*. Dari ketiga kondisi tersebut harus difungsikan untuk menjaga lima hal, yakni menjaga agama, jiwa, akal, harta dan keturunan (*nasab*).

Dalam menjaga keturunan (*nasab*), dijelaskan bahwa untuk menyelamatkan keturunan, Islam, misalnya, mensyariatkan pernikahan dan melarang perzinahan. Untuk melindungi keturunan, sebagai tujuan *daruri* melalui pernikahan, dibutuhkan (terjemahan harfiah kata, *hajat*) kelengkapan, misalnya, dokumentasi (bukti tertulis). Tanpa KUA, sebagai pihak yang berwenang mendokumentasi, pernikahan bisa saja dilakukan. Namun demikian, kehadiran KUA, dengan berbagai perangkat pelengkapnya, justru akan lebih menjamin hak dan kewajiban para pihak, khususnya

ketika terjadi sengketa. Akta nikah, yang akan dijadikan sebagai bukti tertulis, bisa diperindah (terjemahan harfiah kata : *tahsiniyyat*) sesuai dengan minat (selera), bakat dan kemampuan setempat. Persoalannya tidak haya berhenti di sini, status sesuatu yang semula hanya kebutuhan dapat ditingkatkan menjadi keharusan (*al-hajah tanzil manzilat al-darurah*) sesuai dengan kaedah–perintah untuk menjalankan sesuatu–yaitu, menikah di Indonesia–sama dengan perintah melaksanakan sarana-sarananya, yaitu harus memiliki akta nikah: harus menikah di hadapan pejabat KUA. Di sisi lain,–*al-hakim* (pemegang otoritas) diberi kewenangan oleh agama untuk mewajibkan barang *mubah*, yaitu menulis kata–menikah di KTP, karena jika tidak diwajibkan akan menimbulkan *mafsadat*: banyak perempuan menjadi korban penipuan. Dengan dilengkapi prinsip *saddudari'ah* (*priventive action*) ini, maka semakin lengkaplah proses pencapaian *maqashid daruriah* perlindungan anak melalui pernikahan.

Maqashid Syariah (kehendak Allah) diekspresikan dalam tiga ayat yang berbeda tetapi saling melengkapi (Wahyudi, 2019:23-25). *Pertama*, ayat Qur'aniah, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di dalam Qur'an (dan Hadis Sahih). Di antara hukum terpenting di sini adalah Tauhid (Keesaan Allah), akhlak (moralitas) dan keadilan (hukum kepasangan positif dan negatif: rahmat dan fitnah, maslahat dan mafsadat atau malaikat dan setan). Fungsi terbesar akidah "Tiada Tuhan selain Allah" adalah sebagai kunci ketika menyeberang dari dunia menuju akhirat, sedangkan syirik sebagai satu-satunya dosa yang tidak dapat diampuni Allah. Tauhid atau hanya menuhankan Allah swt, tidak hanya terkait hubungan manusia dan Allah Swt. Tauhid adalah pemosisian diri di hadapan Allah swt, sekaligus di hadapan makhlukNya. Dalam kalimat syahadat tentang ketuhanan selain-Nya. Bagian akhir ini justru yang menjadi kekuatan perubahan sosial revolusioner dalam Sejarah para Rasul. Kalau saja menuhankan Allah swt, disertai bolehnya menuhankan selainNya, tentu tidak ada perubahan sosial yang berarti. Disini kita mesti hati-hati, sebab keimanan kita justru tidak hanya terletak pada menuhankan Allah swt, melainkan juga tidak menuhankan selain-Nya. Musyrik adalah

beriman kepada Allah Swt dan pada saat yang sama menuhankan juga selain-Nya. Jadi Iman kepada Allah Swt, sebagai satu-satunya Tuhan (tauhid) mempunyai cara pandang atas relasi laki-laki dan perempuan yang bertentangan dengan cara pandang patriarkhi. Islam mendobrak budaya patriarkhi yang menegaskan bahwa Perempuan bukan hamba laki-laki, sebab keduanya sama-sama memiliki status melekat sebagai hamba Allah Swt. Islam merubah relasi suami-isteri dari patrin-klien menjadi kemitraan. Pernikahan adalah berpasangan (zawaj) yang bertujuan melahirkan ketenangan jiwa, Sakinah. Seks hanyalah sarana bukan tujuan yang dilandaskan pada relasi cinta kasih (mawaddah wa Rahmah, bukan kekausaan) (QS ar-Rum (30):21). Dalam berhubungan seksual, suami dan isteri itu bagaikan pakaian (libas) bagi pasangannya (Q.S al-Baqarah (2): 187) dan sebaik baiknya pakaian adalah takwa (Q.S al-A'raf (7):26). Iman kepada Allah menjadi syarat kemampuan untukmeyakini bahwa Perempuan bisa menjadi mitra setara dalam kebaikan (Q.Sat-Taubah(9):71) (Nurofiah, 2020:51-52).

Kedua, ayat Kauniah, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di jagad raya (kosmos). Tanda kebesaran Allah yang terpenting disini adalah hukum kepasangan (*wallahu khalaqa az-zawjaini* yang dititipkan Allah pada setiap benda alamiah. Sunatullah atau takdir Allah (hukum alam) ini memegang peran kunci dalam menentukan keselamatan atau kedamaian di dunia. Jadi, Islami pada Tingkat alam adalah menyeimbangkan potensi negatif dan potensi positif setiap benda kapanpun dan di manapun. Islami disini dapat ditarik sampai pada titik memaksimalkan potensi positif dan meninimalkan potensi negatif suatu benda. Hukum ala mini berlaku bagi siapa aja tanpa mengenal batas-batas kemanusian apapun seperti ras, agama dan status sosial. Pada Tingkat alam inilah semua agama sama, karena siapapun yang melanggar hukum kepasangan ini pasti dihukum Allah seketika. Sebaliknya, siapapun yang taat (tunduk pada hukum kepasangan ini), pasti diberi pahala oleh Allah, yaitu keselamatan. (keberpasangan teosofi nasaruddin umar)

Ketiga; ayat Insaniah, yaitu tanda-tanda kebesaran atau hukum-hukum Allah yang mengatur kehidupan manusia (kosmis).

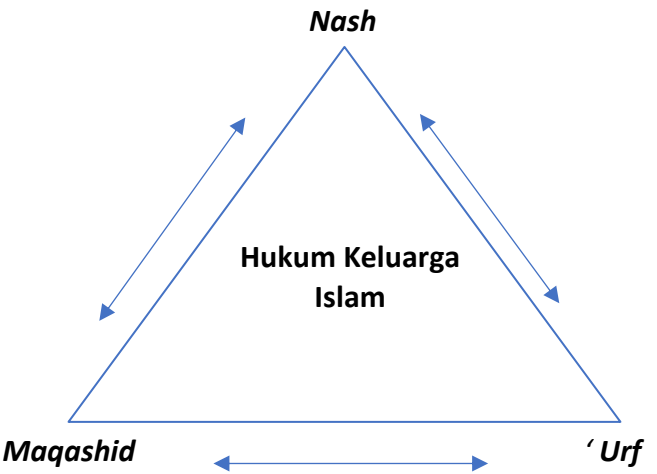
Hukum yang terpenting disini adalah hukum kepasangan Islam dan iman (sehingga selamat dan aman) pada Tingkat ini adalah menyeimbangkan potensi positif dan negatif, yaitu menciptakan keseimbangan keadilan sosial. Allah telah mendelagasikan hukum ini kepada manusia seperti tercermin dalam hadis "kerelaan Allah tergantung pada kerelaan manusia." Hukum ini diperkuat dengan prinsip *multual agreement* (*'an taradlin*). Kesalahan sosial harus terlebih dahulu diselesaikan antar pihak-pihak yang terkait. Jika pihak yang terkait belum memaafkan, Allah juga belum mau mengampuni. Jadi, posisi ayat insaniah berada di Tengah: lebih pasti daripada ayat Qur'aniah (dosa vertikal lebih mudah diampuni Allah), tetapi lebih fleksibel dibandingkan ayat kauniah karena kesalahan sosial dapat diampuni tetapi kesalahan alamiah seringkali tidak dapat diampuni. Jadi Islam adalah tauhid, yaitu mengintegrasikan kehendak Allah yang ada di dalam Kitab Suci, alam dan manusia, sehingga terbebas dari bencana teologis, kosmos dan kosmis. Inilah yang disebut takwa yang puncaknya sering disebut ihsan, yaitu proses kesadaran menghadirkan Tuhan di manapun (pada Tingkat teologis, kosmos dan kosmis) dan kapanpun inilah yang disebut Islam kaffah. Secara etimologis, Islam berasal dari kata *aslama-yuslim-islam-salam* atau *salamah*, yaitu tunduk kepada kehendak Allah SWT agar mecapai salam/salamah (keselamatan atau kedamaian) di Dunia dan akhirat. Prosesnya disebut islam dan pelakunya disebut muslim. Jadi Islam adalah Proses bukan tujuan. Dengan kata lain, Islami adalah setiap proses yang menghantarkan pada keselamatan atau keamanan. Yang sering dilupakan dalam menjelaskan pengertian Islam ini adalah apa kehendak Allah yang jika diikuti akan menghantarkan kepada keselamatan dan kedamaian dari dunia sampai akhirat.

Di samping itu, hukum keluarga Islam juga memberikan perhatian yang besar terhadap *'urf* yang merupakan realitas kebiasaan dan tradisi yang ada dalam masyarakat. Sejak awal, hukum Islam pada dasarnya menghormati keberadaan *'urf* Arab yang berbeda-beda. Hukum Islam mengakui semua *'urf* yang ada sepanjang *'urf* tersebut selaras dan sesuai dengan tujuan dan prinsip-prinsip syara', di samping juga memperbaiki dan

meluruskan sebagian *'urf* yang ada sehingga *'urf* tersebut menjadi sejalan dengan arah dan sasaran syara'.

Hukum syara' secara umum membiarkan masalah-masalah muamalah kemasyarakatan dengan tidak memberikan aturan dan batasan yang baku dan terinci, sehingga lapangan gerak hukum Islam menjadi luas melalui proses ijtihad. Dalam proses ijtihad, dengan demikian, *'urf* memiliki peranan yang penting, bersama-sama dengan *nash* untuk menentukan batasan dan rincian masalah-masalah yang sesuai dengan hukum syara' (al-Munawar,1993:19).

Dalam bangunan metodologi hukum keluarga Islam atau upaya pembaruannya, seharusnya menempatkan tiga hal tersebut secara dialektis dalam posisi yang sejajar. Bangunan dialektika antara *nash*, *maqashid* dan 'urf ini pada dasarnya diambil dari *hermeneutical circle* yang terdiri dari teks (*nash*), pengarang dan pembaca. Dalam melakukan interpretasi, secara metodologis, ketiganya dipandang sebagai suatu kesatuan yang antar bagiannya saling berhubungan (Bleicher,1980: 267). Apabila digambarkan, maka bangunan metodologi yang seharusnya dijadikan landasan bagi upaya pembaruan keluarga Islam adalah:



Bangunan metodologi-Ushul Fikih tersebut, dengan demikian, berbeda dengan metodologi tekstual secara umum lebih

mengutamakan *nash* secara tekstual dari pada *maqashid* dan *'urf*, namun juga berbeda dengan pemikiran rasional-liberal yang secara umum mendahulukan *maqashid* dari pada bunyi *nash* secara tekstual. Hal ini kemudian berimplikasi pada produk materi hukum yang dihasilkannya; Materi hukum keluarga Islam yang ada dipandang masih belum dapat menjawab kebutuhan masyarakat Indonesia dan sebaliknya materi hukum yang liberal akan menimbulkan kontroversi di tengah masyarakat. Dari gambar di atas, tiga hal saling terkait satu sama lain dan berdialektika secara simultan dalam proses penetapan hukum. *Nash* ditempatkan di atas karena merupakan hal yang diwariskan oleh Rasulullah SAW dan hampir semua kelompok Islam sepakat menerimanya sebagai sumber rujukan hukum, bahkan ajaran Islam secara keseluruhan. Sementara itu, *maqashid* adalah makna substansi dari *nash* yang disimpulkan secara rasional dan *'urf* adalah realitas empiris yang berkembang dalam masyarakat yang akan diterapi hukum. Dengan bangunan dialektis di atas, suatu permasalahan hukum yang terdapat dalam *nash*, ketika akan ditetapkan bagi masyarakat Indonesia, misalnya, maka interpretasi *nash*-tekstual harus melibatkan *maqashid* atau nilai substansial dari nash tersebut dan juga kebiasaan dan budaya masyarakat Indonesia terkait permasalahan hukum yang akan ditetapkan dan diterapkan. Karena Pendekatan yang digunakan pada umumnya di dunia Islam kontemporer adalah interpretasi kontekstual dan sintesis antara kecenderungan libertarianisme dan literalisme (Haneef, 2009: 80-81).

Demikian juga, ketika suatu permasalahan hukum yang tidak ada nashnya, maka ditetapkan berdasarkan hasil dialektika antara nilai substansial nash, yaitu yang terdapat pada *maqasid*, dengan *'urf* yang merupakan kebiasaan dan realitas yang berlaku dalam masyarakat. Sementara itu, apabila suatu permasalahan tersebut disinggung oleh nash, namun *maqasid* dan atau *'urf* menghendaki lain, maka dalam keadaan sangat dibutuhkan (darurat) bunyi nash secara tekstual untuk sementara waktu dapat dikecualikan oleh nilai-nilai yang termuat dalam maqashid dan juga realitas*'urf* (*al-istihsan*)--sebagaimana juga *'urf* masyarakat yang

berlaku dapat, bahkan harus, dibatasi dan diarahkan oleh nash dan *maqashid*. Syariah-syariah lokal yang asli dan unik di Asia Tenggara, tidak terkecuali di Indonesia, berpengaruh penting dalam pembentukan hukum Islam di wilayah masing-masing (Hooker, 2013, 236). Dengan adanya dialektika metodologis tersebut, materi hukum Islam yang akan ditetapkan tidak saja bersifat dinamis dengan mengikuti perkembangan zaman, tetapi juga bersifat fleksibel, dalam arti ada ruang ijtihad yang menjadi tempat diskusi dan penelitian dalam penetapan hukum Islam. Di samping itu, bagaimanapun dinamika masyarakat yang terjadi, hukum Islam tidak akan lepas dari nash, sehingga nash tetap menempati posisi dan kedudukan yang penting dalam hukum Islam kontemporer.

Dalam bahasa Al-Shatibi, antara *nash* yang merupakan ketentuan-ketentuan partikular (*al-juz`iyyah*) dan *maqasid al-shari'ah* yang merupakan ketentuan-ketentuan universal (*al-kulliyyah*) keduanya harus berdialektika dan bukan berarti saling bertentangan. Karena itu, menut al-Shathibi, sebuah proses ijtihad harus memperhatikan dan mendialogkan antara keduanya, sehingga suatu ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada *nash* yang partikular dan bertentangan dengan nilai-nilai universal syariah, dan sebaliknya, ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada nilai-nilai universal syariah dengan mengabaikan ketentuan-ketentuan syari'ah yang particular (al-Shathibi,1975:III:7-10). Begitu pula menut al-Khadimi, dalam proses ijtihad yang didasarkan pada *maqasid al-shari'ah* perlu didasarkan pada tiga unsur, yaitu nash, realitas (*al-waqi'*) dan subyek hukum (*al-mukallaf*). Dua hal yang disebut terakhir ini dapat diwakili dalam konsep *'urf* yang memuat realitas kebiasaan yang dihadapi oleh subyek hukum dalam waktu dan tempat tertentu (al-Khadimi,1998:II:57).

Untuk menjadi hukum publik / hukum positif, hukum Islam perlu dikaji secara serius dan mendalam dengan pendekatan yang komprehensif. Minimal ada empat pendekatan utama, yakni gender, pluralisme, HAM, dan demokrasi. Pendekatan-pendekatan tersebut akan mengantarkan hukum Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, juga akan kompatibel

dengan kehidupan demokrasi modern. Di sinilah, konteks pembacaan ulang secara kritis menjadi sangat penting dan niscaya dalam masyarakat yang pluralistik (multietnik dan multikultural) seperti Indonesia. Pembaruan Hukum keluarga Islam seyogyanya menawarkan rumusan baru hukum yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan Indonesia. Rumusan baru hukum keluarga Islam tersebut dimaksudkan sebagai alternatif dari adanya tuntutan formalisasi syariat Islam yang kāffah pada satu sisi, dan keharusan menegakkan demokrasi dalam *nation state* Indonesia pada sisi yang lain. Semua warga negara, dalam rumusan baru hukum keluarga Islam tersebut, mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara. Rumusan-rumusannya didasarkan pada maqāṣid asy-syarī'ah (tujuan-tujuan dasar hukum Islam), yakni menegakkan nilai dan prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, kerahmatan semesta, dan kearifan lokal. Dalam peredaksian hukumnya juga digunakan bahasa Indonesia dengan idiom-idiom yang berlaku dan bisa dipahami masyarakat Indonesia, bukan arabisme. Rumusan baru hukum keluarga Islam Indonesia seyogyaya menggunakan kajian sejarah hukum, sosiologi hukum, politik hukum, dan dekonstruksi ajaran Islam, selain literatur dan pendapat ahli yang dijadikan sumber pengkajian, kenyataan empiris dan hukum yang hidup di masyarakat juga menjadi pertimbangan penting untuk rumusan tersebut.

Upaya mendialektikakan antara *nash, maqashid* dan 'urf pada dasarnya merupakan proses ijtihad. Ijtihad sebagai sebuah interpretasi, akan menghasilkan beberapa kemungkinan pendapat dan di sinilah terdapat apa yang disebut sebagai ruang ijtihad. Atas dasar itu, ijtihad yang dilakukan dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, seharusnya dilakukan secara kolektif. Dengan ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) ini penetapan hukum Islam tidak saja melibatkan ahli dan ulama hukum Islam tetapi juga ilmuwan-ilmuwan bidang terkait(Hasballah: 18). Di Indonesia, walaupun proses legislasi melibatkan beberapa lembaga, seperti pemerintah melalui kementerian terkait sebagai pengusul dan

Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) yang mensahkannya, namun dalam prakteknya sedikit sekali melibatkan ahli-ahli ilmu sosial seperi sosiolog, antropolog, psikolog dan ahli hukum Adat. Oleh karena itu, untuk melakukan pembaruan keluarga Islam perlu keterlibatan tidak saja ahli hukum Islam dan hukum adat tetapi juga para ilmuwan sosial budaya yang telah melakukan penelitian mendalam mengenai kondisi dan perkembangan sosial, budaya bahkan psikologi masyarakat Indonesia, khususnya bidang sosiologi, antropologi dan psikologi keluarga. Oleh karenanya ijtihad dalam menetapkan hukum keluarga Islam di Indonesia harus merupakan upaya dialektis dalam mendialogkan antara *nash, maqasid* dan *'urf* Indonesia. Kemudian agar dapat berlaku mengikat umat Islam Indonesia, maka–hukum ini harus diputuskan melalui ijtihad *jama'i* (ijmak, konsensus)–dalam pengertian–legislasi baik berdasarkan Qur'an, Sunnah atau *ra'yi* melalui konsultasi dengan perintah negara yang disebut sebagai *Ijtihad jama'i* berbeda dengan ijtihad fardi yang akan melahirkan silang pendapat. Legitimasi *ijtihad fardi* sangat rendah, sedangkan *ijtihad jama'i* akan menawarkan lebih banyak pilihan kualitatif karena pandangan kolektif lebih baik daripada pandangan individual. Legitimasinya pun lebih kuat, demi tujuan *ijtihad jama'i*. Seperti halnya Hasbi Asy Syiddieqy menyarankan agar pendukung fikih Indonesia mendirikan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. *Pertama*, lembaga politik (*hay'at al-siyasah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. *Kedua*, lembaga *ahl al-Ijtihad* (kaum mujtahid) dan *ahl al-ikhtishash* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Sampai di sini fikih Indonesia sebetulnya masih belum membumi, sehingga perlu diindonesiakan. Seperti yang dijelaskan oleh Yudian wahyudi bahwa *hay'at al-tasyri'iyyah* itu adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI), dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Di sisi lain, Ahl al-Ikhtshas versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se- Indonesia (ICMI). Lebih

lanjut, *Hay'at al-Siyasah* versi Hasbi dapat di terjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan sebagai pemahaman dari *'urf* dalam pengertian yang lebih luas, kedua lembaga tersebut merupakan tempat bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Umat Islam dapat memanfaatkan lembaga ini untuk tujuan yang sama demi terundangkannya nila-nilai hukum Islam yang pelaksanaannya memang membutuhkan legitimasi kekuasaan, dengan tidak memaksakan bidang-bidang yang tidak membutuhkan legitimasi kekuasaan. Misalnya dalam rancangangan Qanun yang responsif gender di Indonesia, maka harus ada keterlibatan beberapa pihak, diantaranya melalui partisipasi aktif dari masyarakat sipil (*Pressure Civil Society*) misalnya dari LSM, Ormas, Tokoh Agama yang responsif gender, dan adanya peran elit politik yang kwota perempuan terwakili didalamnya, juga didukung dengan kebijakan eksekutif dan legislatif yang didalamnya juga terpenuhinya kwota keterwakilan perempuan, maka dengan ini diharapkan produk qanun dapat adil dan setara gender. Untuk itu jika semua anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* sepakat untuk memberlakukan Undang-Undang responsif gender tersebut, maka undang- undang ini merupakan manisfestasi fikih Indonesia. Ia berlaku mengikat bagi umat Islam Indonesia. Bahkan, undang-undang yang tidak berlabelkan Islam (Bung Hatta: filasafat garam) pun mestinya juga merupakan manifestasi Fiqh Indonesia.

Aplikasi dari bangunan metodologi yang mendialektikakan secara sejajar antara *nash*, *maqashid* dan 'urf di atas dapat dilihat dari beberapa contoh sebagai berikut;

Pertama, tentang wali nikah dan pencatatan perkawinan. Wali nikah menurut KHI merupakan rukun nikah sehingga keberadaannya harus ada dalam akad nikah yang bertindak untuk menikahkan mempelai perempuan (Pasal 14 dan 19). Wali nikah ini, baik wali nasab maupun wali hakim, di samping disyaratkan harus berakal, muslim dan dewasa (baligh) juga harus laki-laki (Pasal 20), sehingga perempuan tidak dapat bertindak sebagai wali nikah. Sebagaimana dikemukakan, para ulama mazhab berbeda pendapat dalam menginterpretasi nash mengenai perlu adanya wali atau

tidak bagi perempuan dewasa (Rusyd,II: 7-9). KHI memilih interpretasi yang mengharuskan adanya wali. Sesuai dengan konteks Indonesia kontemporer, kedewasaan tersebut pada dasarnya ditafsirkan oleh KHI dengan umur 21 tahun, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Dengan demikian, sebenarnya pendapat dan posisi kompromistis (*al-jam'u wa at-taufiq*) antara pendapat yang mengharuskan adanya wali nikah dengan pendapat yang menyatakan tidak perlu wali nikah, yaitu dengan menyatakan bahwa wali nikah perlu ada ketika calon mempelai belum berumur 21 tahun, sementara apabila calon mempelai tersebut telah mencapai umur 21 tahun maka tidak perlu ada wali nikah. Pendapat ini merupakan upaya mendialektikakan antara nash yang ada dengan maslahah dan 'urf sesuai konteks Indonesia saat ini. Di samping itu, ketetapan ini dapat juga dikatakan keluar dari perbedaan ulama (*khilaf*) yang ada, dan beralih pada penetapan hukum dengan metode *al-qiyas*, yaitu menganalogikan adanya pencatatan nikah terhadap pencatatan hutang piutang yang dinyatakan dalam QS. Al-Baqarah (2) ayat 282. Karena itu posisi pencatatan perkawinan seyogyanya sebagai rukun perkawinan yang dapat dianggap sebagai pengganti dari wali yang diperselisihkan tersebut. Jadi di sini berlaku rumusan *ma la yatimm al-wajib illa bih fahuwa wajib*), jika perkawinan tidak dicatatkan, maka akan menelan kemadlaratan antara lain hak perempuan dan keturunan terancam karena tidak memiliki legalitas. Hal ini sejalan dengan maqashid syari'ah yang karena diputuskan oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* maka mengikat masyarakat Indonesia dan dalam rangka upaya perlindungan terhadap jiwa, keturunan dan harta.

Kedua, tentang poligami, beristeri lebih dari satu orang, istilah yang digunakan oleh KHI untuk menyebut poligami, dibolehkan dengan beberapa syarat, yaitu suami harus mampu berbuat adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya (Pasal 55 KHI) dan sebelum poligami suami terlebih dahulu harus mendapat izin dari Pengadilan Agama (Pasal 56). Izin pengadilan Agama tersebut akan dikeluarkan dengan didasarkan pada kondisi isteri yang tidak dapat menjalankan kewajiban, mendapatkan cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, dan tidak dapat

melahirkan keturunan (Pasal 57). Di samping itu, izin Pengadilan Agama tersebut juga mempertimbangkan adanya persetujuan isteri dan adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak (Pasal 58). KHI, sebagaimana dikemukakan, mendasarkan ketetapan tentang poligaminya pada makna *an-nash* dari QS. An-Nisa (4) ayat 3, yaitu makna yang dimaksud oleh suatu ayat karena makna tersebut sesuai dengan konteks ketika ayat itu diturunkan. Sesuai dengan konteksnya, ayat tersebut harus dipahami bahwa praktek poligami dalam masyarakat perlu dibatasi secara ketat, dengan syarat adil dan lainnya. Walaupun perlu dibatasi dengan syarat-syarat secara ketat, namun sesuai dengan bunyi secara tekstual dalam nash, praktek poligami masih diperbolehkan dan dimungkinkan oleh KHI, karena pada dasarnya KHI tidak mau meninggalkan nash tekstual.

Kebolehan izin poligami dalam Pasal 57 KHI didasarkan pada kondisi isteri yang tidak dapat menjalankan kewajiban, mendapatkan cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, dan tidak dapat melahirkan keturunan masih mengindikasikan perempuan dalam posisi marjinalisasi, stereotip, stigmatisasi, subordinasi dan kekerasan. Ketidakadilan gender dan ketidakberpihakan terhadap pengalaman biologis dan sosiologis perempuan ini membuat orang kemudian tidak berempati pada pengalaman perempuan, parahnya tidak hanya ketiadaan empati, bahkan memposisikan perempuan korban sebagai sumber permasalahan kebolehan poligami. Kemudian ketika membahas syarat adil dalam Pasal 55 KHI, makna adil ini menurut siapa?sudut pandang mana?, jika kita lihat dalam CATAHU Komnas Perempuan tahun 2023 yang mencoba mengumpulkan sumber data baru dari Badan Peradilan Umum (Badilum) dan Badan Pembinaan Hukum (BABINKUM) TNI, jumlah pengaduan kasus 457.895. Sebanyak 339.782 dari total pengaduan tersebut adalah kekerasan berbasis gender (KBG), yang 3442 di antaranya diadukan ke Komnas Perempuan. Kekerasan di ranah personal masih mendominasi pelaporan kasus KBG, yaitu 99% atau 336.804 kasus. Pada pengaduan di Komnas Perempuan, kasus di ranah personal mencapai 61% atau 2.098 kasus. Sebelumnya data pengaduan

Komnas Perempuan sepanjang tahun 2022 menunjukkan kekerasan seksual sebagai bentuk kekerasan terhadap perempuan yang dominan (2.228 kasus/38.21%) diikuti kekerasan psikis (2.083 kasus/35,72%). Sedangkan data dari lembaga layanan didominasi oleh kekerasan dalam bentuk fisik (6.001 kasus/38.8%), diikuti dengan kekerasan seksual (4102 kasus/26.52%%). Jika dilihat lebih terperinci pada data pengaduan ke Komnas Perempuan di ranah publik, kekerasan seksual selalu yang tertinggi (1.127 kasus), sementara di ranah personal yang terbanyak kekerasan psikis (1.494), kekerasan yang terjadi di ranah personal diantaranya Kekerasan terhadap Istri (622 kasus) (Lembar Fakta Catatan Tahunan Komnas Perempuan Tahun 2023 Kekerasan terhadap Perempuan di Ranah Publik dan Negara: Minimnya Pelindungan dan Pemulihan Jakarta, 7 Maret 2023). Keadilan poligami seharusnya melibatkan kehidupan perempuan atas pengalaman nya sendiri yang khas, baik secara biologis maupun sosial, yang seharusnya diadopsi dan dirujuk sebelum membuat keputusan-keputusan hukum poligami. kondisi khas biologis dan sosiologis perempuan yang membuat perempuan menjadi rentan. Secara biologis, perempuan memiliki organ reproduksi yang berbeda dengan laki-laki. Karena perbedaan itu, maka fungsi reproduksinya juga berbeda. Perempuan mengalami menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui. Sementara laki-laki tidak sama sekali memiliki pengalaman itu semua. Rentetan pengalaman biologis yang hanya perempuan alami, sementara laki-laki tidak mengalaminya ini, kemudian menimbulkan anggapan bahwa ini bukan masalah kemanusiaan melainkan masalah perempuan saja. Jika ada gangguan-gangguan, pelanggaran terhadap pemenuhan hak-hak tubuh perempuan, hak-hak reproduksi perempuan, bahkan kejahatan terhadap tubuh perempuan, maka dianggap ini hanya masalah perempuan, bukan masalah kemanusiaan. Selain pengalaman bilogis, perempuan juga memiliki pengalaman sosiologis yang berbeda, apalagi dalam kultur patriarki yang *man centered*. Perempuan sering disisihkan, anggapannya kurang cakap, kurang kontributif, dianggap genit, mengganggu, matre, lemah, sebagai sumber maksiat, dan banyak anggapan-anggapan negatif

lainnya. Sehingga berdampak pada keseluruhan hidup perempuan. Maka perlu adanya solusi hukum yang secara tegas dan jelas menempatkan perempuan sebagai subjek hukum manusia yang utuh dan bermartabat. Pengalaman-pengalaman mereka yang unik dan berbeda dari laki-laki secara biologis maupun sosial adalah sumber pengetahuan yang otoritatif, dengan cara memvalidasi pengalaman perempuan dan/atau korban sebagai 'urf untuk mewujudkan keadilan hukum.

Dengan kerangka metodologi yang mendialektikakan antara *nash, maqashid (maslahah)* dan 'urf Indonesia, maka praktek poligami di Indonesia masih dimungkinkan (sesuai dengan bunyi nash), namun harus benar-benar dibatasi dan dipantau secara ketat (sesuai dengan maqashid yang hendak meminimalisir, bahkan menghapus poligami), melalui regulasi aturan perundang-undangan yang disertai sanksi pidana bagi yang melanggarnya (sesuai dengan 'urf). Secara metodologis, pembatasan poligami ini menggunakan metode *sadd adh-dhari'ah*, yaitu menutup jalan perbuatan yang sebenarnya dibolehkan oleh nash (mubah) karena alasan adanya mafsadah yang ditimbulkan. Hanya saja oleh KHI jalan tersebut tidak ditutup rapat bahkan sampai dengan pelarangan poligami. Oleh karena itu, praktek poligami di Indonesia, dengan melihat praktek yang ada, jalannya perlu ditutup lebih rapat, walaupun tidak ditutup secara mutlak. Syarat-syarat yang dikemukakan dalam KHI, misalnya, perlu dipertegas, di samping adanya sanksi pidana bagi yang melanggarnya. Tanpa sanksi, pemberlakuan hukum akan sulit dilaksanakan di tengah masyarakat.

Ketiga, tentang pembagian peran suami-istri, dalam kehidupan rumah tangga keduanya mempunyai peran yang berbeda, suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga seperti disebutkan dalam UU No.1 Th.1974 bab VI pasal 31 ayat (1) dan KHI bab XII bagian kedua pasal 79 ayat (2). Untuk bisa mewujudkan perannya masing-masing, tugas dari suami adalah membimbing istrinya dan rumah tangganya, melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya, memberi pendidikan agama dan kesempatan belajar kepada istrinya, sesuai dengan penghasilannya

menanggung nafkah, kiswah, tempat kediaman, biaya rumah tangga, biaya perawatan dan pengobatan bagi istri dan anak, hal ini dijelaskan dalam UU No.1 Th.1974 bab VI pasal 31 ayat (3) dan KHI bab XII bagian kedua pasal 79 ayat (1). Sedangkan tugas istri berbakti lahir dan batin kepada suami dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam serta menyelenggarakan dan mengatur rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Selain itu, beberapa hal tugas bersama antara suami-istri harus saling memperlakukan pasangannya dengan baik, mengasuh dan memelihara anak-anak, serta selalu menjaga masing-masing kehormatan, digambarkan dalam UU No.1 Th.1974 bab VI pasal 34 ayat (2); KHI babXII bagian keenam pasal 83. Aturan ini dapat dipahami membebaskan seorang isteri dari kewajiban bekerja dan berusaha untuk menutupi kebutuhan hidupnya, apalagi untuk keluarganya. Seluruh kebutuhan isteri dan rumah tangga yang menjadi kebutuhan pokok adalah kewajiban suami. Sehingga apabila suami ternyata tidak memberikannya, isteri berhak menuntutnya atau mengambilnya meskipun tanpa izin suami, karena suami lah yang mempunyai kewajiban memberikan nafkah sebagai pemimpin rumah tangga (Husein Muhammad, 2002:125-135).

Sesungguhnya Islam mentolerir adanya perempuan sebagai tenaga baru dalam mencari nafkah karena perkembangan zaman yang mempengaruhi tatanan kehidupan, yang menyebabkan manusia didesak oleh kebutuhan-kebutuhan baru dan berimbas pada kebutuhan-kebutuhan primer. Mungkin seorang laki-laki tidak lagi sanggup memikul beban kewajibannya sendiri, karena banyak tanggungan yang harus dinafkahi. Sehingga dalam situasi tersebut, seorang perempuan harus membantu suaminya untuk menjaga kelestarian dan kewibawaan keluarga, serta kesejahteraan anak-anak di kemudian hari. Secara empiris di Indonesia berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), ada 12,73% kepala rumah tangga perempuan di Indonesia pada 2023. Persentase tersebut naik tipis 0,01% poin jika dibandingkan pada tahun sebelumnya yang sebesar 12,72%. Melihat trennya, persentase kepala rumah tangga perempuan cenderung meningkat sejak 2013-2020. Namun,

angkanya sempat mengalami penurunan pada 2021 dan 2022. Menurut wilayahnya, persentase kepala rumah tangga perempuan lebih banyak di perkotaan pada 2023, yakni 13,36%. Sedangkan, hanya 11,84% kepala rumah tangga yang berjenis kelamin perempuan di perdesaan. Adapun, 46,4% kepala rumah tangga perempuan memiliki 2-3 anggota keluarga. Sebanyak 26,7% kepala rumah tangga perempuan memiliki jumlah anggota keluarga sebanyak satu orang. Ada pula 21,2% kepala rumah tangga perempuan yang jumlah anggota keluarganya sebanyak 4-5 orang. Sementara, hanya 5,7% kepala rumah tangga perempuan dengan enam anggota keluarga (dataindoensia.id).

Tujuan perkawinan akan tercapai jika dalam keluarga tersebut dibangun atas dasar berkesetaraan dan berkeadilan gender. Kesetaraan dan keadilan gender merupakan kondisi dinamis, dimana laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak, kewajiban, peranan dan kesempatan yang dilandasi rasa saling menghormati, menghargai dan bekerja sama di berbagai sektor kehidupan, sebagaimana al-Quran (Al-Baqarah: 187) menganalogikan kesetaraan suami-istri dalam kehidupan rumah tangga dengan pakaian (Umar, 2001). Maka kepemimpinan keluarga tidak ditentukan secara seksis, melainkan berdasarkan atas kemampuan dalam melaksanakan amanah keluarga, hubungan laki-laki dan perempuan yang rusak akibat konstruksi sosial-budaya dapat direkonstruksi ulang. Laki-laki dan perempuan melalui keluarga, secara bersama-sama memupuk pribadi masing-masing untuk selalu bekerja sama sebagai mitra sejajar, sehingga menciptakan keadilan, relasi dalam keluarga yang dikonstruksi vertikal diubah menjadi relasi yang horizontal. Cara pandang secara hitam dan putih terhadap hukum bisa mengimplikasikan ketegangan-ketegangan di dalam suatu perkawinan di antara suami-isteri, meskipun boleh jadi juga merupakan cara penyelesaian yang terbaik bagi mereka. Ketegangan bisa muncul apabila di antara kedua belah pihak saling menggunakan otoritasnya tanpa kompromi. Sebaliknya persoalan dapat dihindari apabila semua persoalan dalam keluarga yang menyangkut hak dan kewajiban didekati melalui pandangan-pandangan moralistik dan

akhlak karimah. Pendekatan ini lebih menitik beratkan pada sikap-sikap dan pandangan-pandangan demokratis, kemanusiaan, dan kemaslahatan bersama. Pemahaman hukum keluarga Islam secara holistik dengan menggunakan metode dialektika *nash, maqashid* dan *'urf* dapat memberi jalan kearah ini.

D. Kesimpulan

Upaya pembaruan hukum keluarga dilakukan akibat munculnya kesenjangan antara materi hukum, seperti fikih, dengan kenyataan sosial. Oleh karena itu, munculnya tuntutan akan adanya pembaruan hukum keluarga adalah sesuatu yang wajar, tidak saja di Indonesia, di berbagai negara muslim lain pun dihadapkan pada tuntutan yang sama, mengingat hukum keluarga yang berlaku di negara mereka dirasa masih bias gender dan belum memenuhi hasrat keadilan bersama. Dengan demikian pembaruan hukum keluarga Islam, seharusnya berangkat dan diawali dari pembaruan bangunan metodologinya. Beberapa faktor problematis dalam upaya pembaharuan hukum keluarga Islam antara lain; *Pertama*, Pembebanan doktrin teologis terhadap pemikiran hukum keluarga Islam, *Kedua,* Ketidakserasian hubungan antara nash, maqashid dan 'urf, *Ketiga*, bias pengalaman perempuan dalam penetapan hukum keluarga Islam. Bangunan metodologi hukum keluarga Islam atau upaya pembaruannya, seharusnya menempatkan tiga hal *nash*, *maqashid* dan 'urf secara dialektis dalam posisi yang sejajar, secara simultan dalam proses penetapan hukum. Bangunan dialektika ini pada dasarnya diambil dari *hermeneutical circle* yang terdiri dari teks (*nash*), pengarang dan pembaca. Dalam melakukan interpretasi, secara metodologis, ketiganya dipandang sebagai suatu kesatuan yang antar bagiannya saling berhubungan.

E. Daftar Pustaka

Abu Zahrah, Muhamad. *Ushul al-Fiqh*, TTp: Dar al-Fikr al'Arabi,t.t.

al-Jābirī, Muhammad 'Ābid. *ad-Dīn wa ad-Dawlah wa Tatbīq ash-Sharī'ah*, Cet. 1, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1996.

Anderson, J.N.D *Law Reform in The Muslim World*, London: The Athlone Press, 1976.

An-Na'im Abdullahi A. (Ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London: Zed books Ltd, 2002.

al-Qardālwī, Yūsuf. *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. 4, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.

_____, Yūsuf. *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam*, alih bahasa Said Agil Husin Al Munawar, Semarang: Dina Utama, 1993.

al-Khadimi, Nuruddin Ibn Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashid: Hujjiyyatuh, Dlawabituh, Majallatuh,* Qatar: Dar al-Kutub al-Qatariyyah, 1998.

an-Nadawi, 'Ali Ahmad *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1986.

Bisri, Cik Hasan. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional,* Jakarta: Logos, 1999.

Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique,* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Donohue, John J. dan John L. Esposito. Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah.

Enginer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam,* Yogyakarta: LSSPA, 1994.

Esposito, John L. "Muslim Family Law Reform: Towards an Islamic Methodology", *Islamic Studies*, Vol. 15, No. 1 (SPRING 1976), 46.

Fanani, Ahwan. "Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Tradisionalisme, Pembaharuan, dan Tren Kontemporer" dalam *ALQALAM* Vol. 26 No. 1, Januari-April 2009.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris,* Yogyakarta: Lkis, 2005.

Gellner, Ernest, *Postmodernisme, Reason, and Religion,* London and New York: Routledge, 1992.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uşūl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (New York: Cambridge University Press, 2009.

Haneef, Sayed Sikandar. "Debate on Methodology of Renewing Muslim Law: A Search for a Synthetic Approach", *Global Jurist*, Vol. 10, Iss. 1 [2010], 14. Rachel M. Scott, "A Contextual Approach to Women's Rights in the Qur'an: Readings of 4:34", *The Muslim World*, Vol. 99, 2009.

Hooker, M.B. "Southeast Asian Shari'ahs", *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*. Vol. 20, No. 2, 2013.

Hasabalālh, Alī. *Ushul al-Tashri' al-Islāmi,* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1971.

Kadir, Faqihuddin Abdul, Qira'ah Mubadalah, Yogyakarta: IRGiSod, 2019.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab *Khulāsah Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmiy* (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indūnīsi li al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1968.

Manan, Abdul *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2006.

Mahmood, Tahir *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: N.M. Tripathi PVT. LTD, 1972.

Minhaji, Akh."Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, No. 63/VI/1999.

_____, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas", Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam bidang Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah di hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 25 September 2004.

Mudzhar, Mohamad Atho *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Social-Historical Approach* (Jakarta: Office of Religious Research & Development, and Training, Ministry of Religious Affairs, 2003.

_____, dan Khairuddin Nasution (Eds.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern* Jakarta: Ciputat Press, 2003.

_____, *Membaca Gelombang Ijtihad, antara Tradisi dan Liberasi* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Mufidah Ch, *Paradigma Gender,* Malang: Banyumedia, 2003.

Najib, Agus Moh "Reformulasi Ushul Fikih", Modul Mata Kuliah Ushul Fikih pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Tahun 2011.

Nasution, Khoirudin Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer, UNISIA Journal of Social Sciences ang Humanities, Yogyakarta: UII, 2012.

Nurofiah, Bil.Uzm, Dr. *Nalar Kritis Perempuan*, Bandung: Afkaruna, 2020.

Opwis, Felicitas "Islamic Law and Legal Change: The Concept of Maslaha in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory" dalam Abbas Amanat dan Frank Griffel (Eds.), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

Sadari, *Reorientasi Hukum Keluarga Islam*. Tangerang: CV Iqralana 2017.

Salim, Arskal *Challenging The Secular State, The Islamitation of Law Un Modern Indoensia*, USA; University of Hawai'i Press, 2008.

Shalabi, Muhammad Musthafa *Ta'līl al-Ahkām,* Beirut: Dār al-Nahdah a-l'Arabiyyah, 1981.

Shāthibī, Ash-*al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Aḫkām*, edisi Abdullāh Darrāz, Cet. 2, Mesir: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, 1975.

Setiawan, Eko "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", de jure: Jurnal Syariah dan Hukum, Volume 6, Nomor 2, Desember 2014.

Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fikih Islam:Sebuah Pengantar,* Cet. II *(Surabaya: Risalah Gusti, 1996.*

_____ (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* Jakarta: Paramadina, 2004.

Umar, Nasaruddin, *Argumentasi Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

Wahyudi, Yudian. Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politil, Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2019.

Zahra, Mahdi.*"*Unique Islamic Law Methodology and the Validity of Modern Legal and Social Science Research Methods for Islamic Research", Arab Law Quarterly, 2003.

Zein, Satria Effendi M."Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, SF, *et.al.* (eds.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional,* Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Ucapan Terimakasih

Puji dan syukur kehadirat Allah SWT sumber segala ilmu dan kebijaksanaan, dengan Rahman-Rahim dan RidlaNya, terpancar cahaya petunjuk yang menuntun langkah saya ke jalan pengetahuan dan kebijaksanaan. Dalam kesempatan ini, saya mengucapkan terima kasih yang tak terhingga dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah mengantarkan perjalanan hidup saya sampai tahap ini, gelar Guru Besar tidak mungkin saya peroleh tanpa uluran doa dan limpahan kasih sayang orang-orang terdekat. Secara khusus saya ucapkan terima kasih kepada kedua orang tua saya yang telah membesarkan, membimbing, mendidik dan memotivasi serta mendoakan saya dengan penuh kasih sayang dan kesabaran. Ayahanda (alm) KH. Muhdi Mahfudz dan ibunda Dra. Nyai Hj. Ulwiyah Durri, disini saya kesulitan untuk menemukan diksi yang bisa mewakili rasa syukur telah dilahirkan dari seorang perempuan luar biasa kuat, “Mimi” begitu saya memanggilnya, yang tidak punya rasa lelah untuk keluarga. Mimi telah meneladankan tentang kekuatan, kesabaran dan kasih sayang. Saya ingin terus mewarisi kekuatan dan kedigdayaannya menaklukkan hidup. Syukurku tak terkira memiliki seorang ibu yang meneladankan tentang totalitas kepasrahan setelah memaksimalkan ikhtiar. Lantunan doa-doa di setiap sepertiga malamnya yang tanpa jeda, menjadi energi spiritual yang mentenagai setiap langkah anak-anak dan cucunya.

Limpahan kasih sayang dan syukur yang tak terhingga kepada putriku tercinta Haifa Lakeisha Faza atas pengertian, dukungan, pengorbanan waktu dan perhatian yang tersita dan juga menjadi spirit dan pelita hati, sebagai mentor kehidupan yang sudah mengajarkan tentang kemandirian tanpa syarat. Terimakasih untuk keikhlasan dan penerimaan memiliki ibu yang mungkin ‘tidak ideal’. Putriku sayang, belahan jiwaku selalu ingat pesan mamah bahwa hidup harus selalu diperjuangkan, diikhtiari dan ditirakati dengan syukur dan optimis.

Begitu pula saya ucapkan terima kasih kepada kakak Prof.Dr. H. Agus Moh Najib, M.Ag, Dr. H. Ilham Bustomi,M.Ag, Dr. Bani Syarif

Maula, M.Ag, Dr. Naila Farah, M.Ag, Iqbal Suyudi, M.Si (alm), semua kakak Ipar, ponakan dan seluruh keluarga besar yang selalu memberikan doa, kasih sayang dan dukungan dalam berbagai kesempatan. Dan juga dihaturkan terimakasih kepada segenap keluarga besar Bani Muta'ad Buntet Pesantren Cirebon dan Bani Abdullah Munjul Pesantren Cirebon atas doa-doa dan seluruh tauladannya.

Ucapan terima kasih yang tulus juga saya sampaikan kepada semua guru dan dosen saya sejak saya menempuh Pendidikan di MI Nurul Ikhwan Mertapada Astanajapura Cirebon, MTS Nurul Huda Munjul Pesantren Cirebon, MAK Yayasan Ali Maksum Krapak Yogyakarta, sampai kuliah di jenjang S-1 Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, S-2 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan juga S-3 Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Begitu pula saya ucapkan terima kasih kepada para Kyai, Bu nyai, para asatidz dan asatidzah, khususnya di Pesantren Munjul Cirebon, Pesantren Buntet Cirebon dan Pesantren Krapyak Yogyakarta. Didikan, bimbingan dan doa mereka semua menjadi cahaya dan motivasi bagi diri saya dalam mengarungi kehidupan ini. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada teman-teman baik di sekolah, kampus maupun di pesantren yang telah menjalani masa pendidikan bersama-sama dengan penuh warna sehingga banyak meninggalkan kenangan indah.

Ucapan Terimakasih tak terhingga juga dihaturkan kepada Kepala BPIP RI, Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA, Ph.D, yang sampai saat ini banyak memberikan bimbingan, motivasi akademik dan spirit perjuangan hidup. Kemudian, secara khusus saya ucapkan terima kasih juga kepada Gurunda bapak Prof. Dr. KH Nasaruddin Umar, MA Imam Besar Masjid Istiqlal dan Ibu Nyai Dra. Hj. Helmi Halimatul Udhmah, M.Si yang telah membimbing dan memotivasi saya sejak saya hijrah ke Jakarta yang senantiasa nasehat dan pemikiran-pemikiran beliau memacu saya untuk terus maju dan bergerak, baik dalam karir akademik maupun spiritualitas.

Saya juga mengucapkan terima kasih kepada Bapak Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D., para wakil rektor, para kabiro, segenap dosen dan tenaga

kependidikan, serta ketua dan seluruh anggota senat UIN UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan motivasi dan dukungan, sehingga saya dapat menduduki jabatan akademik sebagai Guru Besar. Saya juga ucapkan terima kasih secara khusus kepada Dekan Fakultas Syariah dan Hukum, para wakil dekan, Kabag, Kasubbag serta semua kolega dosen dan tenaga kependidikan di Fakultas Syariah dan Hukum, yang telah menciptakan lingkungan yang akrab dan nyaman sebagai sebuah keluarga besar di fakultas. Saya juga ucapkan terima kasih kepada semua mahasiswa saya, karena pertanyaan dan diskusi mereka mendorong saya untuk tidak berhenti membaca. Kemudian saya juga ucapkan terima kasih kepada semua pihak yang membantu pengajuan kepangkatan dan jabatan Guru Besar ini, seperti senat fakultas, senat universitas, dan tim TPKI (Tim Penilai Karya Ilmiah) baik di tingkat fakultas maupun tingkat universitas, begitu pula Direktur Diktis dan Dirjen Pendis Kemenag, saya ucapkan banyak terima kasih.

Terimakasih saya haturkan kepada segenap civitas akademika Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta yang menjadi tempat mengembangkan ilmu dan pengalaman. Terima kasih saya sampaikan kepada seluruh keluarga besar IAIN Syekh Nurjati Cirebon yang telah membersamai dalam perjuangan karir awal meniti karir saya menjadi dosen, *wabilkhusus* Bapak Rektor Prof. Dr. Aan Jaelani, S.Ag, M.Ag dan segenap keluarga besar Fakultas Syariah dan juga seluruh teman-teman dosen dan tenaga kependidikan IAIN Syekh Nurjati Cirebon yang selalu memotivasi saya selama dalam kebersamaan. Terimakasih juga kepada segenap keluarga besar Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam (ADHKI) Indonesia yang selalu menjadi rumah belajar dan berdiskusi sampai saat ini. Terimakasih juga kepada segenap kolega Moderasi Beragama Kementerian Agama atas spirit dalam mendiseminasi moderasi beragama di hampir seluruh wilayah Indonesia. Terima kasih tak terhingga juga saya ucapkan kepada teman-teman TIM Akademika Semesta Nusantara atas semangat kebersamaan dan kebahagiaan, terimakasih telah menjadi teman seperjuangan tanpa batas.

Kepada semua pihak yang berjasa, baik yang telah disebutkan di atas, maupun yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu dalam kesempatan ini, sekali lagi saya ucapkan terima kasih, semoga Allah memberikan balasan pahala yang berlipat ganda atas bantuan dan kebaikan mereka semua, jazākumullāh khairan kaṡīran. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan limpahan rahmat dan taufiqNya kepada kita semua. Amin ya Rabbal 'alamin.

Ciputat, 8 Mei 2014

Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I, M.S.I

Curriculum Vitae

Name	: Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I, M.S.I
Place and Date of Birth	: Cirebon, 5 November 1981
Nationality	: Indonesian
Address	: Jl. Dewi Sartika No.31, rt 02 rw 09 Ciputat, Kec. Ciputat, Kota Tangerang Selatan, Banten 15411 Indonesia
Occupation/Position	: Professor in Sharia and Law Faculty, State Islamic University (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia.
ID ORCID	: http://orcid.org/0000-0002-1901-8791
ID SCOPUS	**: 57225146458**
Email	: wardah.faza17@gmail.com wardah.nuroniyah@uinjkt.ac.id
HP	**:** 082130000023

Education:

- Undergraduate Degree in Islamic Law from the Faculty of Shari'a, State University of Islamic Sctudies (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Master Degree from Islamic Family Law, in Postgraduate State University of Islamic Sctudies (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Doctor Degree from Islamic Studies, Postgraduate School, State University of Islamic Sctudies (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
- Education and Training for non-Judge Mediator Certification, Indonesia Sharia Advocates Association Training Center (APSI) Jakarta
- Education and Training Halal Product Process Assistant (PPH), BPJPH Kemenag RI
- Special Education for the Advocate Profession (PKPA), Federasi Advocate Rebuplik Indonesia
- Training of Trainer (TOT) Religious Moderation, Ministry of Religion of the Republic of Indonesia
- Training of Trainer (TOT) Pancasila Ideology Development BPIP

RI

Professional Experiences:

- Lecturer at the Faculty of Shari'a, and in Post graduate Program from 2011 until 2021 at Syekh Nurjati Cirebon State Institute of Islamic Religion, teaching various subjects like Islamic Marriage Law (*al-fiqhal- munakaha*), Marriage Law in Indonesia, Comparative Family Law in the Muslim World, Hadiths on Family Law, Methodology of Islamic Study, Child protection law, Islamic family psychology, Ham and Gender in Islam.
- Lecturer at the Faculty of Shari'a and Law at Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta from 2021 until now, teaching various subjects like Islamic Study, Comparative Family Law in the Muslim World, Woman and Child protection law.
- Lecturer at Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta Postgraduate Doctoral Program (S3)
- Head of the Religious Court Laboratory at the Faculty of Sharia from 2019- 2021 at Syekh Nurjati Cirebon State Institute of Islamic Religion.
- Director of Family ang Mediation Center at The Faculty at Syekh Nurjati Cirebon State Institute of Islamic Religion from 2020-2021
- Non Judge Mediator at the Cirebon Religious Court, 2021
- Has served as a Family Law Expert witness in Several Court Cases
- Religious Moderation Trainer, Ministry of Religion of the Republic of Indonesia
- President Director of the Institution Akademika Semesta Nusantara
- Education and Training Instructor for Pancasila Ideology Development BPIP RI

Publications:

- Review of the book "Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi" by Mujiburrahman, published in Jurnal Studi Agama dan Masyarakat ISSN: 1829-8257, Vol. 7, No. 1, June 2010, STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, 2010
- Book: Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (*Islamic Marriage Law in Indonesia*), Published by Teras Yogyakarta, 2011
- Paper: Feminisme dalam Islam (*Feminism in Islam*), published in Jurnal Equalita ISSN: 1412-3452 Vol. 10, No. 1 January 2012 IAIN Syekh Nurjati Cirebon.
- Paper: Konsep Keluarga Ideal dalam al-Qur an (*Concept of an Ideal Family in the Qur‟an*), published in Jurnal Mahkamah (Jurnal Kajian Hukum Islam) ISSN; 2303- 1581 Vol. 1, Januari-Juni 2012, IAIN Syekh Nurjati Cirebon.
- Book: Perbandingan Hukum Keluarga di Dunia Muslim (*Comparative Family Law in the Muslim World*), published by Nurjati Press Cirebon, 2013
- Paper: Syariah dan Prinsip HAM Prespektif Mahmud Muhammad Taha (*Syariah and Human Rights Principles in the Perspective of Mahmood Mohammad Taha*). Publishedin Jurnal Tajdid Vol. XIII. No. 2 Juli-Desember 2014. ISSN; 1412-7849
- Paper: Analisis terhadap Putusan Mahkamah Konstitusi no 46 tahun 2010 dalam Hukum Islam (*An analysis to the Decision of Constitutional Court no. 46 of 2010 According to Islamic Law*). Published in Jurnal Mahkamah (Jurnal Kajian Hukum Islam) Vol.II edisi Januari-Juni 2014. ISSN. 2355-0546.
- Paper: Kritik Metodologis terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan dalam KHI (*Methodological Critizm to the Renewal of Marriage Law in the Compilation of Islamic Law in Indonesia*). Published in Jurnal Mahkamah (Jurnal Kajian Hukum Islam) Vol. I No. 1 2016. E-ISSN 2502-6593.
- Book: Kritik terhadap Hadis-hadis Misoginis: Relasi Suami Isteri (*A Critique of Misogynic Hadiths: Relation of Husband and Wife*), published by Nurjati Press Cirebon, 2015
- Book: Konstruksi Ushul Fikih Kompilasi Hukum Islam;

Menelusuri Basis Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia (*Construction of Usul al-Fiqh in the Indonesian Islamic Law Compilation (KHI): Tracing the Basis of Reformation on Islamic Marriage Law in Indonesia*), published by Cinta Buku Media Jakarta, 2016

- Book: Respon Hakim Pengadiln Agama tentang Hukum Perkawinan dalam KHI terkait Relasi Gender (*Responses of Religious Court Judges on Islamic Marriage Law in Indonesian Islamic Law Compilation (KHI) Relating to Gender Relation*), published by Elsi Pro Cirebon, 2017
- Paper: Dekonstruksi Hijab (Kajian Socio-Historis terhadap Konstruksi Hukum Hijab dalam Islam (*The Decontruction of Hijab Meaning (The Study of Socio-History to the Construction of Hijab Law in Islam*). published in Jurnal Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam. Vol. XI. No. 2, Desember 2017.
- Paper Diskursus „Iddah berprespektif Gender. Published in Jurnal Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam. Vol. XII. No. 2. Desember 2018
- Paper Perempuan Arabia dalam Lingkaran Perkawinan di Era Pra-Islam, E-ISSN-2548- 5385, Vol 14 No 2, Yin Yang Jurnal PSGA IAIN Purwokerto, Desember 2019
- Paper Rethinking Hijab in Contemporary Indonesia : A Study of the Hijab Community "Tuneeca Lover Community", E-ISSN 2502-3484, Vol.4 No. 2, Jurnal Wawasan; Jurnal Ilmiah Agama dan Wawasan Budaya UIN Sunan Gunung Djati, 2019 (bukti terlampir)
- Paper Feminisme Dalam Pesantren: Narasi Pemberdayaan Perempuan Di Pondok Pesantren Buntet Cirebon, ISSN 1412-3452, Vol.1 No. 1 Jurnal Equalita PSGA IAIN Syekh Nurjati, Agustus 2019 (bukti terlampir)
- Paper Penelantaran Orang tua Dalam Lingkup Rumah Tangga Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia, E-ISSN 2580-9644, Vol. 13 No.1 Jurnal Qawwam UIN Mataram
- Book Fikih Menstruasi; Menghapus Mitos-Mitos dalam Menstrual Taboo, ISBN: 978- 623- 7787-81-3, Penerbit Rajawali

Buana Pustaka, Desember 2019

- Paper, Prospek dan Tantangan Kabupaten Layak Anak (KLA) di Kabupaten Cirebon,Vol 15 No 2 2020, Jurnal YinYang, Jurnal Studi Islam, Gender dan Anak, IAIN Purwokerto
- Paper, Cerai Lebe Sebagai Inisiatif local dalam Upaya meminimalisir Praktek perceraian Liar (Studi kasus di Desa Cangkring Kabupaten Indramayu), Vol. 14 No 1 2020, Jurnal al-Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam, IAIN Purwokerto
- Book, Progres Hukum Keluarga Islam Indonesia Pasca Reformasi, (Dimensi Hukum Nasional-Fiqh Islam_Kearifan Lokal), ISBN: 978-623-7313-72-4, Penerbit C.V.Istana Agency Istana Publishing, Agustus 2020
- Paper, Sexual Violence in an Islamic Higher Education Institution of Indonesian: A Maqasid Al-Shariah and Foucauldian Perspective, Samarah Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam terindex Scopus, IAIN Ar-Raniry 5 (1), 127-152 2021
- Paper, Menakar Ulang Diskursus Mentruasi: Kajian atas Aturan Puasa bagi Perempuan Haid dalam Fikih sebagai Upaya Menghapus Stereotype dan Menstrual Taboo,Vol. 16 No. 1, 2022. Jurnal al-Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam, IAIN Purwokerto
- Paper, Muslim Women adhering to Minangkabau's Bajapuik Tradition in Cirebon, West Java: Compromizing a Gendered Culture in Islamic Law, Jurnal Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, terindex Scopus, Vol. 22, No. 2, 2022
- Paper, Law Enforcement Cases of Sexual Violence Against Children, Research and Critics Institute Journal (BIRCI-Journal), Vol. 5 No. 2, 2022
- Paper, Konsep Qiwamah dan Fenomena Perempuan Kepala Keluarga, Jurnal Equalita, Jurnal PSGA IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Vol. 4 No. 1, 2022
- Paper, Program Wadul Bae (Warga Peduli Bawah Lan Emboke) Sebagai Upaya Menekan Tingkat Kekerasan Seksual pada Anak di Kota Cirebon, Jurnal Setara PSGA IAIN Metro, Vol. 4 No. 01, 2022

- Paper, Renewal of Islamic Law in Indonesia: Studi Of Yudian Wahyudi's Thought", Sibatik Journal, Jurnal Ilmiyah Bidang Sosial, Ekonomi, Budaya, Teknologi dan Pendidikan, Vol 2 No. 2 (2023)
- Paper, Fenomena Kekerasan Seksual Sedarah (Incest) di Kriyan Cirebon dalam Tinjauan Hukum Islam dan Hukum Positif, Equalita, Vol. 4 Isssue 2 Desember 2022, Jurnal PSGA IAIN Cirebon
- Paper, Gender Discourses in Pesantren in Cirebon: Understanding the Typologies of Kyai's Interpretations of the Concept of Qawwam, Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Vol 7 No. 2, 2023
- Paper, Analysis Of Dovorce During The Pandemic In Central Lombok, Asian Journal of Management, Enterpreneurship and Social Science, Vol. 3 no. 02 (2023)
- Book, Hukum Perlindungan Anak di Indonesia, Yayasan Hamzah Diha,ISBN : 978-623- 5442-17-4,Edisi : 1, 2022
- Book Prossiding, Progres Hukum Islam Indonesia Pasca Reformasi (Dimensi Hukum Nasional- Fiqih Islam-Kearifan Lokal), 2022
- Book, Religious Moderation Pocket Book for Generation Z, Research and Development Agency for Education and Training, Ministry of Religion of the Republic of Indonesia,2023.
- Book, Psikologi Keluarga, CV Zenius Publisher, ISBN: 978-623-5264-40-0, Edisi: I, 2023
- Book editor, Membumikan Pancasila, Kyai Yudian Wahyudi antara Buya Syafi'i Ma'arif dan Pendeta Anderas Yewangoe, Yogyakarta, Cakrawala,2023.
- Book editor, Pancasila di Era Digital, Membaca Hermeneutika Prof. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D, Yogyakarta, Cakrawala, 2023
- Book editor, Paskibaraka versus Stunting, Peluang dan Tantangan Kepala BPIP RI Prof. KH. Yudian Wahyudi, Ph.D Membumikan Pancasila, Cet. 1 Tahun terbit 2003 dan Cet. II Tahun terbit 2004, Solok Sumbar, PT Mafy Media Literasi Indonesia, 2004.

- Book editor, Peran BPIP Melalui Pembentukan Paskibraka dan Upacara Kenegaraan, Solok Sumbar, PT Mafy Media Literasi Indonesia, 2004.

Presented Papers and Invited Talks:

1. Kesetaraan Gender dalam Islam (*Gender Equality in Islam*), presented in "Regular Dialogue of United Women‟s Organizations (Gabungan Organisasi Wanita, GOW)" Cirebon, West Java, Indonesia.
2. Marital Rape: Kekerasan Seksual Sektor Domestik (*Marital Rape: Sexual Violence in a domestic sector*), presented in "Discussion Forum of Shari‟ah Faculty IAIN Syekh Nurjati Cirebon".
3. Kepemimpinan Publik Perempuan (Sebagai Hakim dan Kepala Negara) dalam Perspektif Islam (*Women‟s Leadership in Public Spheres (as judges and presidents)in Islamic perspective*), presented in "Regular Dialogue of Indonesian Muslim Women Movement (Gerakan Muslimat Indonesia (GMI)" Cirebon, West Java, Indonesia.
4. Benarkah Poligami Sunnah? (*Is polygamy recommended by shari‟ah?*), presented in "Regular Dialogue of al-Hidayah Religious Circle" Cirebon, West Java, Indonesia.
5. Anggaran Responsif Gender (ARG) dan Perencanaan Pembangunan Responsif Gender (PPRG) (*Gender Responsive Budgeting (ARG) and Gender Responsive Development Planning* (PPRG), presented in the workshop of "Gender Issues in the Development" The Insitute of Developmental Planning, Research and Development, Distric Government of Cirebon. (Badan Perencanaan Pembangunan Penelitian dan Pengembangan Daerah Kabupaten Cirebon).
6. *The Implementation of „Iddah Based on Gender Equality and Human Rights (Reinterpreting the Concept of „Iddah with Dalalah al-Nass Method)*, presented in The Annual International Conference Call For Paper on Islamic Law "Human Rights and Islamic Law Reform in Muslim Countries". Faculty of Sharia and Law, State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta.

7. *Rethinking Hijab in Contemporary Indonesia : A Study of the Hijab Community "Tuneeca Lover Community",* Presented in *Hasil The 2nd Biennale International Conference "Seeking The Middle Path (al-Wasathiyya): Articulatation of Moderate Islam".* Faculty of Phylosopy, Theology and Religious Studies Radboud University, Nijmegen, Netherland. Juni 2019
8. Cultural Night and Gala dinner *"Seeking the middle path (Al-wasaṭiyya): articulations of moderate Islam"* , June 2019 at the Indonesian Embassy, The Hague
9. Family Resilience in the Era of the Covid Pandemic 19, Presented in the Webinar, Facultyof Sharia and Law, IAIN Samarinda, September 2020
10. Another Policy of Syekh Nurjati Cirebon Regarding Prevention and Overcaming of Sexual Violence, Presented in the workshop of "Sexual Violence at The Campus" Center for Gender and Child Studies IAIN Syekh Nurjati Cirebon , November 2020
11. Menstrual Fiqh; Eradiciting The Myths of Menstrual Taboo Myths, Presented in the Webinar Rumah Baca Madinah, Metro Lampung, Desember 2020
12. Anggaran Responsif Gender (ARG) dan Perencanaan Pembangunan Responsif Gender (PPRG) (*Gender Responsive Budgeting (ARG) and Gender Responsive Development Planning* (PPRG), presented in the workshop of "Gender Issues in the Development" The Insitute of Developmental Planning, Research and Development, Distric Government of Cirebon. Presented Oktober 2021, DP3APPKB Cirebon City.
13. Islamic Inheritance System, presented Webinar Graduate Program Program, IAIN Metro Lampung, April 2021
14. Religion with Female Reason, presented Webinar Center for Gender and Child Studies IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2021
15. Strengthening religious moderation for PTKIN Lecturers, Yogyakarta, 2022
16. Strengthening religious moderation for Ambon youth, IAKN Ambon, 2022
17. Became an Expert Witness for Child Crime, West Jakarta District Court, 2022

18. Gender Discourses in Pesantren in Cirebon: Understanding the Typologies of Kyai's Interpretations of the Concept of Qawwam, Universitas Kebangsaan Malaysia, 2022
19. Judges In Religious Courts Opinions Regarding Using UUPKDRT In Divorce Decisions Involving Domestic Violence, Presented, The 7Th International Conference on Law and Justice (ICLJ), Bali 2023
20. Education Curriculum with a Gender Perspective, PSGA UIN Syaifudiin Zuhri, Purwokerto, 2023
21. Strengthening religious moderation for community leaders and interfaith leaders DKI Jakarta 2023
22. Strengthening religious moderation for Ministry of Religion employees BIMAS Kristen, Bandung 2023
23. Strengthening religious moderation for Ministry of Religion employees BIRO KEPEGAWAIAN, Bogor 2023
24. The Asian Africa and Latin American Conference on Religious and Humanity. Agency for Research, Development Education and Training Ministry of Religious Affairs, 2023
25. Women; Gender equality and justice in Islam, Muslimah Ahlul Bait Indonesia, 2024

Fellowships and Awards:

1. Feminism in Pesantren: Narration of Women Empowermen in Islamic Boarding School of Pesantren Buntet Cirebon, research fellowship from IAIN Syekh Nurjati Cirebon.
2. Efforts of Islamic Boarding School of Pesantren Nurul Huda Munjul Cirebon in Maintaining Local Values, research fellowship from IAIN Syekh Nurjati Cirebon.
3. The Views of Ulama in Cirebon on Presidential Instruction No. 9/2000 on Gender Mainstreaming (PUG) and A Bill of Gender Equality and Justice (RUU KKG), research award from Directorate of Islamic Higher Education - Ministry of Religious Affair of Republic of Indonesia.
4. Response of Religious Courts Judges in Cirebon Regency towards Construction of Gender, Research fellowship from IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

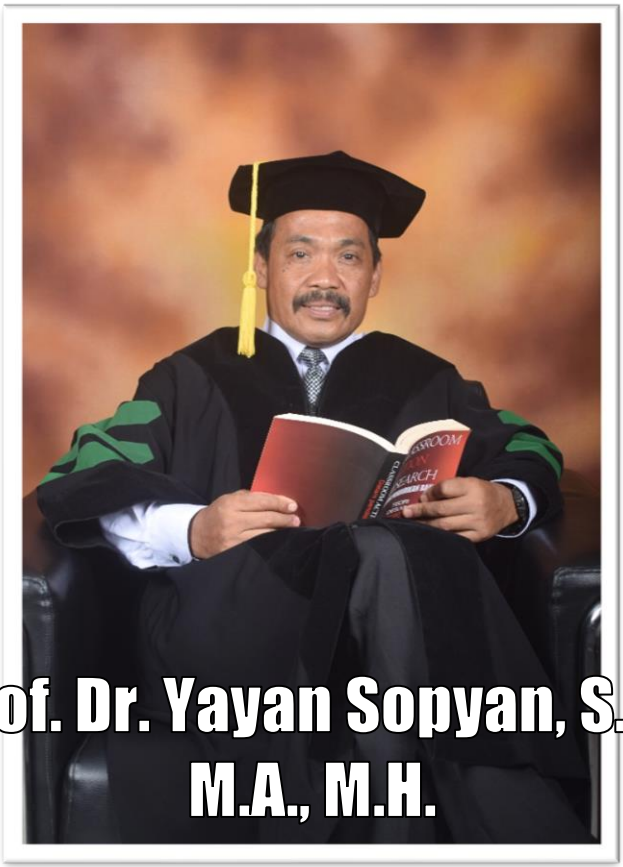
5. Socio-Legal Study to The Phenomenon of "Cerai Lebe" (Marriage Divorce by Village Official) as Local Wisdom to Minimize Unregistered Divorce (a Case Study in Cangkring Village, District of Indramayu). Research fellowship from IAIN Syekh Nurjati Cirebon.
6. Religious Moderation for Z Generation, Ministry of Religion of the Republic ofIndonesia
7. Short Course on Modern Women's Models at the International Level held by the International Ghohar Shad Mashhad IRAN Institute in November 2023.

Community Services Experience:

1. Serving as a tutor in advocating villagers on family law in the Assisted Villages of the Social Service for Empowering Women and Children, the government of Cirebon City.
2. Providing legal services and assistance to victims of sexual violence at the IAIN Syekh Nurjati, Cirebon.
3. Member of the Fatayat NU Cirebon Board
4. Regular speaker in the Muslims study circle (Majlis Ta'lim) in Cirebon.
5. Consultant for gender responsive budgeting planning in the government of Cirebon city.
6. Non Judge Mediator at The Cirebon Religious Court
7. Religious Moderation Trainer, Ministry of Religion of the Republic of Indonesia
8. Activist in Studies, Research and Community Service at the Akademika Semesta Nusantara.

Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar

INTEGRASI HUKUM ISLAM KE HUKUM NASIONAL: UPAYA UNDANG-UNDANG PERKAWINAN MENJAMIN TERWUJUDNYA KELUARGA YANG DAMAI, SEJAHTERA, DAN BERKEADILAN



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
TAHUN 2024

INTEGRASI HUKUM ISLAM KE HUKUM NASIONAL: UPAYA UNDANG-UNDANG PERKAWINAN MENJAMIN TERWUJUDNYA KELUARGA YANG DAMAI, SEJAHTERA, DAN BERKEADILAN

Prof. Dr. Yayan Sopyan, S.H., M.A., M.H.

Harta yang paling berharga adalah keluarga,
Istana yang paling indah adalah keluarga,
Puisi yang paling bermakna adalah keluarga,
Mutiara tiada tara adalah keluarga.
Selamat pagi emak, Selamat pagi abah,
Mentari hari ini Berseri indah.
Terima kasih emak, Terima kasih abah,
Untuk tampil perkasa Bagi kami putra putri yang siap berbakti.....

Ini adalah kutipan lirik dari lagu **Harta Berharga**, Ciptaan Hary Tjahyono, soundtrack dari Drama Keluarga Indonesia "**Keluarga Cemara**". Keluarga Cermara merupakan cerminan keluarga sederhana, yang tetap bisa mewujudkan kabahagiaan, keceriaan ditengah penderitaan hidup. Cemara adalah nama pohon yang kokoh, bisa tumbuh di kala musim panas, dan tetap berdiri meski berada di tengah-tengah salju sekalipun. Gambaran itu adalah sifat keluarga yang sesungguhnya. Di saat tidak berdaya, ada orang tua yang menjaga. Di setiap kekurangan, ada keluarga yang berusaha menyempurnakan. Dari situ, kita menjadi sadar bahwa mengapa harta yang paling berharga adalah keluarga. Mengapa*, istana yang paling indah, puisi yang paling bermakna, dan mutiara tiada tara,* hanya bisa dijawab dengan satu kata, yaitu keluarga.

Keluarga merupakan unit terkecil dari masyarakat yang terdiri atas kepala keluarga dan beberapa orang yang terkumpul dan serta orang orang yang selalu menerima kekurangan dan kelebihan orang yang ada di sekitarnya baik buruknya anggota keluarga. Keluarga menurut Undang-Undang 52 tahun 2009 pasal 1

ayat 6 adalah unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri; atau suami (Kepala keluarga), istri dan anaknya yang di sebut dengan Rumah Tangga atau dengan sebutan lainnya ialah keluarga kecil.

Strong families make strong nation (keluarga yang kuat dapat membangun negara yang kuat). Keluarga memiliki peran penting baik dalam keseharian maupun dalam kehidupan berbangsa dan bernegara karena keluarga merupakan sumber kekuatan yang mendukung Pembangunan bangsa dan negara. Kemampuan keluarga untuk menghadapi tantangan dan ancaman harus diperkuat. Penerapan pola pengasuhan yang berkualitas dapat meningkatkan kemampuan beradaptasi dalam menghadapi tantangan dan tekanan baik dari dalam maupun dari luar. Sebagai negara hukum, negara harus hadir untuk memastikan dan menjamin terwujudnya keluarga yang damai, sejahtera dan berkeadilan dalam bentuk hukum keluarga.

Upaya untuk mewujudkan hukum keluarga yang berkeadilan sudah dilakukan jauh sebelum Indonesia Merdeka. Setelah merdeka, upaya tersebut terus dilakukan, namun terkendala karena adanya benturan kepentingan politik hukum, khususnya antara hukum Islam dan hukum barat. Baru pada tahun 1974, UU hukum keluarga yang komprehensif baru terealisasi setelah ditetapkannya UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Sejarah lahirnya UU Perkawinan cukup dramatis. Betapa tidak, UU itu lahir pada fase awal orde baru yang dikuasai oleh kaum sekuler, dan umat Islam secara politis adalah minoritas. Namun, ketika pemerintah Orde Baru mengusulkan RUU Perkawinan yang mengusung pemikiran sekuler, terjadi penolakan yang luar biasa dari umat Islam yang membuat pemerintahan orde baru menyerah dan mengakomodasi tuntutan umat Islam. Inilah UU yang pertama kali di negara ini yang mengakomodasi hukum Islam.

Lahirnya Undang-undang Perkawinan

Islam masuk ke Nusantara sekitar abad IX sampai abad XV. Hukum Islam merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ajaran agama Islam. Ia hidup, diyakini, dan diamalkan dalam kehidupan

sehari-hari. Hukum Islam sudah menjadi bagian dari adat bangsa Indonesia jauh sebelum para penjajah barat datang. Orang Aceh mengatakan *Adat ngon hukom lagee zat ngon sifeut,* adat dan hukum adalah dua entitas yang tidak bisa dipisahkan, seperti zat dan sifat. Orang Minangkabau mengatakan : *adaik basandi syarak, syarak basandi kitabullah*, *syarak mangato adaik mamakai.* Kedua pribahasa ini merupakan cerminan dari filosofi hidup yang dipegang Dimana bangsa Indonesia telah menjadikan hukum Islam sebagai landasan utama dalam tata pola prilaku dalam nilai-nilai kehidupan sehari-hari.

Ketika bangsa Eropa melakukan penjajahan ke Asia, Afrika, Amerika dan Australia pada abad 15 (*the age of discovery*), mulailah Nusantara kedatangan bangsa penjajah Eropa. Kedatangan mereka telah mengusik ketentraman bangsa Indonesia. Niat mereka jelas untuk melakukan tiga hal : *Gold, Glory dan Gospel* (kekayaan, kejayaan, dan misi kristenisasi). Belanda adalah bangsa yang paling lama menjajah. Belanda mendapatkan perlawanan dari bangsa Indonesia dengan gigih. Strategi untuk menguasai sepenuhnya bangsa Indonesia yang paling efektif adalah melakukan politik adu domba (*devide et impera*). Dibidang hukum mereka melakukan interpensi. Pertimbangannya adalah, jika ingin menguasai Nusantara, maka taklukkan umat Islam, dan jika ingin menaklukkan umat Islam, maka melemahkan hukumnya, dan jika ingin melemahkan hukum Islam, jauhkan hukum Islam dari umat Islam. Inilah inti dari ajaran *Islam politiek*. (Suminto, 1986)

Penjajah Belanda memisahkan hukum Islam dari umatnya, mulai dari cara halus sampai cara kasar. Cara halus, dengan mengakui hukum Islam sebagai hukum yang berlaku. Seperti *Compendium Freijer,* (Lukito : 1998) atau *Tjirebonshe Rechtboek*. Tokohnya Carel Frederik Winter (1799-1859) Solomon Keyzer (1823-1868) dan Lodewijk Willem Christian van den Berg (1845-1925) yang terkenal dengan *Teori Receptio in Complexu.* Cara kasar adalah dengan menyingkirkan hukum Islam dengan tidak mengakui hukum Islam kecuali diadaptasi oleh hukum adat. Gagasan ini digaungkan oleh Van Vollenhoven dan Snouck Hurgronje yang terkenal dengan *teori Receptie,* yang oleh Hazairin disebut dengan

Teori Iblis. Sejak Belanda melakukan intervensi hukum, telah memunculkan konflik tiga sistem hukum, yakni Islam, Adat, dan Barat yang berlanjut hingga sekarang. (Arifin, 1994). Dampaknya adalah sampai sekarang masih kuat terasa adanya dikhotomi antara hukum Islam dan hukum Negara, walaupun penjajahan hampir satu abad telah berlalu.

Dalam hukum perkawinan, Belanda mengatur perkawinan berdasarkan golongan. Bagi orang Indonesia asli berlaku hukum adat, bagi orang Islam, berlaku hukum perkawinan Islam dan Bagai penduduk asli yang beragama Kristen, tunduk pada staatblad 1933 Nomor 74 (*Huwelijks Ordonantie Inonesiers*/HOCI). Bagi orang Arab dan bangsa timur Asing bukan Tiong Hoa, berlaku *Burgerlijk Wetboek* dengan sedikit pengecualian yaitu mengenai pencatatan jiwa dan acara sebelum perkawinan. Dan dalam hal perkawinan campuran pada umumnya berlaku hukum dari suami yaitu peraturan perkawinan campuran yang diatur dalam *Regeling op de Gemengde Huwelijken Staatblad* 1898 nomor 158. Aturan hukum ini jelas diskriminatif, khususnya bagi umat Islam.

Keinginan bangsa Indonesia untuk memiliki hukum perkawinan sendiri sudah digulirkan jauh sebelum kemerdekaan RI, yaitu pada tahun 1928 ketika kongres Perempuan Indonesia. Kongres menganggap bahwa hukum Belanda diskriminatif dan tidak sesuai dengan nilai-nilai agama dan adat istiadat. Kongres menyerukan tuntutan perbaikan nasib perempuan khususnya kedudukan perempuan dalam perkawinan seperti menghilangkan praktik kawin paksa, poligami dan talak yang sewenang-wenang (Ali : 1996).

Diawal kemerdekaan, ditetapkan UU No.22 tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk, namun berlaku untuk wilayah Jawa dan Madura saja. Latar belakang kelahiran UU ini adalah bahwa peraturan nikah, talak dan rujuk seperti yang di atur dalam *Huwelijksordonantie S. 1929 No 348 Jo S. 1931 No 467 Vorstenlandsche Huwelijksordonnantie S. 1933 No 98* tidak sesuai lagi dengan nilai keadilan bangsa Indonesia. Kemudian disusul dengan terbitnya UU No.32 tahun 1954 Tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk di seluruh daerah Luar Jawa dan Madura.

(Departemen Agama, 2001). Karena masih belum sempurna, dipandang perlu memiliki UU Perkawinan yang lebih komprehensif yang sesuai dengan nilai-nilai yang hidup di masyarakat Indonesia. Upaya yang dilakukan adalah :

1. Tahun 1952 diusulkan RUU Perkawinan, isinya mengatur larangan kawin paksa, batas usia perkawinan (18-15 tahun) dan izin poligami. Namun RUU ini tidak berhasil ditetapkan menjadi Undang-undang.
2. Tahun 1954 dibentuk lagi panitia Penyelidikan Peraturan dan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk bagi Umat Islam yang diketuai oleh Mr. Teuku M. Hasan. Namun panitia ini tidak efektif dan mengalami beberapa kali perubahan persoanalia.
3. Tahun 1958 diajukan dua (2) RUU Perkawinan sekaligus yaitu RUU Perkawinan umat Islam dan RUU usulan inisiatif Soemarni, namun keduanya mengalami kebuntuan.
4. Tahun 1961 diusulkan lagi RUU Perkawinan Umat Islam. Panitia yang diketuai oleh M.H. Noer Poerwosoetjipto yang menghasilkan RUU Tentang Pokok-pokok Perkawinan Umat Islam. Namun RUU ini tidak dapat disahkan DPR karena ada ketidak-sepahaman dalam fraksi-fraksi di DPR.
5. Tahun 1962, diadakan Konferensi Badan Penasehat Perkawinan dan Penyelesaian Perceraian (BP4) yang diselenggarakan oleh Departeman Agama. Salah satu agenda dalam dua acara tersebut adalah membicarakan kemungkinan diajukan RUU Perkawinan.
6. Tahun 1963 diadakan Seminar Hukum Nasional yang diselenggarakan oleh Lembaga Pembinaan Hukum Nasional (LPHN) bersama Persatuan Sarjana Hukum Indonesia (PERSAHI) yang merekomendasikan pentingnya segera dibuat RUU Perkawinan.
7. Tahun 1966 MPRS mengeluarkan Ketetapan Nomor XXVII tahun 1966 menghendaki agar segera diundangkan UU Perkawinan.
8. Pada tahun yang sama Departemen Kehakiman menugaskan Lembaga Hukum Nasional untuk menyusun RUU Perkawinan yang bersifat Nasional yang berlandaskan Pancasila yang hasilnya disampaikan oleh Pemerintah kepada DPR-GR tanggal

7 September 1968 dalam bentuk RUU tentang Peraturan Perkawinan Umat Islam dengan Amanat Presiden nomor R.02/PES/5/1967 tanggal 22 Mei 1967 dan RUU tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Perkawinan melalui surat Amanat Presiden Nomor R.010/P.U./HK/9/1968. Tetapi RUU Pernikahan Umat Islam dan RUU Pokok Perkawinan belum sempat diselesaikan oleh DPR-GR bersama-sama Pemerintah, sudah kandas di tengah jalan dan nasibnya sama dengan RUU Perkawinan yang diajukan sebelumnya.

9. Baru pada tahun 1973, Ketika Pemerintahan Orde Baru mulai berkuasa, diusulkan RUU Perkawinan oleh pemerintah. RUU inilah yang menjadi cikal bakal UU Perkawinan.

RUU yang diusulkan menciptakan polemik yang serius, karena isinya banyak yang bertentangan dengan syariat dan berbau sekuler. Penyebabnya karena dua hal : *pertama*, Pemerintah Orde Baru mempunyai *grand design* dalam GBHN I yang merancang agar negara dijalankan dengan sistem sekuler. Sebagai fundamen penting sebuah negara adalah keluarga, maka keluargalah harus pertamakali dilakukan sekularisasi. *Kedua*, Draft RUU dibuat oleh orang sekuler, punggawanya adalah Prof. Sudargo Gautama, (*Gouw Giok Siong*) seorang Guru Besar Hukum Perdata Internasional dan Hukum antar golongan dari Universitas Indonesia.

Proses Politik dalam Pembentukan Undang-undang Perkawinan

Fokus utama Orde baru adalah menciptakan iklim ekonomi yang sehat. Untuk itu, diperlukan suasana politik yang stabil dan kondusif. Kestabilan politik juga diperlukan untuk tujuan jangka panjang yakni mempertahankan dan melestarikan kekuasaan politik. Fase awal Orde Baru adalah Orde yang bisa memperlihatkan "*kekuatan dan kekuasaan*"nya dengan anggun dan rapi, melibatkan beberapa unsur penopang yang sangat kuat dan solid. Unsur penopang kekuatan Orde Baru adalah ABRI, Golongan Karya, Birokrasi dan Soeharto (Suryadinata, 1995). di sisi lain, umat Islam secara politik dalam posisi yang lemah. Umat Islam hanya memiliki 20% kursi di Parlemen yaitu suara PPP, itupun PPP kendali kendali Soeharto. Penguasaan parlemen tampaknya terulang dalam 5

tahun terakhir pemerintahan dewasa ini. Bedanya, Suharto condong memberi kontrol ekonomi kepada putri-putranya, pemimpin nasional dewasa ini memberikan kontrol politik.

Hubungan antara umat Islam dan pemerintahan pada masa itu sedang tidak baik-baik saja. Pemerintah dan umat Islam saling curiga, dan menjaga jarak. Kecurigaan ini cukup beralasan karena pemerintah Soeharto banyak mengeluarkan kebijakan yang dianggap membahayakan umat Islam antara lain: menggantikan pelajaran agama dengan PMP, APBN kemenag sangat sedikit, masuknya Aliran Kepercayan dalam GBHN sebagai agama resmi, dan RUU Perkawinan yang bertentangan dengan hukum Islam.

Adanya pasal-pasal dalam RUU Perkawinan yang bertentangan dengan hukum Islam menjadi pemantik kemarahan umat Islam. Pasal-pasal tersebut antara lain: Pasal 2 (1) perkawinan adalah ikatan keperdataan saja, Pasal 3 (2) izin poligami diberikan oleh PN tanpa batas jumlah maksimal, Pasal 8 tentang larangan perkawinan bagi anak angkat dan orang tua angkat, Pasal 10 (2) perceraian hanya dibolehkan 2 kali. Pasal 11 (2) diperbolehkan kawin beda agama, Pasal 12 iddah janda ditetapkan 306 hari. Pasal 13(2) melegalkan perzinahan dimasa pertunangan. Pasal 49 anak yang lahir diluar perkawinan dapat diakui ayahnya. Pengangkatan anak memiliki kedudukan yang sama dengan anak kandung. Semua itu, menurut Taufik Abdullah, sudah menyinggung "*wilayah sakral*" agama yang begitu dijaga dengan ketat oleh pemeluknya (Saridjo,2002).

Umat Islam Bergerak

Pasal-pasal yang bertentangan dengan syariat Islam menjadi pemicu terjadinya protes besar-besaran dari umat Islam. Aksi penolakan digaungkan dimana-mana dengan menggunakan beberapa media : media masa cetak dan radio, khutbah, ceramah-ceramah agama dan demonstrasi yang terorganisir baik dari kalangan pelajar Islam, pemuda, mahasiswa dan Masyarakat umum. Dari kalangan pemuda dan pelajar terdiri dari PII, IPNU, IPM. Dari kelompok mahasiswa terdiri dari HMI, IMM dan PMII. Dan dari masyarakat umum, khususnya dari kelompok majelis taklim,

semuanya tegas menyatakan penolakan terhadap RUU Perkawinan.

Demonstrasi penolakan RUU Perkawinan, lebih besar jika dibandingan dengan demontrasi Reformasi 1998. Mengapa demikian? *Pertama*, Karena masa demo bukan dari kalangan mahasiswa saja, tetapi seluruh lapisan masyarakat seperti : siswa-siswi, santri, mahasiswa, termasuk ibu-ibu majelis taklim. *Kedua*, masa demonstran bukan hanya mengurung gedung DPR, tetapi merangsek masuk, menduduki dan menguasai Gedung DPR, sehingga anggota DPR terusir keluar gedung.

Peran Kafrawi Sebagai *Midfielder*

Beberapa waktu sebelum demonstrasi besar, ada seorang yang berperan besar dalam konstalasi politik untuk menolak RUU Perkawinan ini. Tokoh ini jarang diungkap dalam Sejarah hukum di Indonesia. Ia adalah adalah Kafrawi Ridwan. Kafrawi Ridwan dalam demontrasi tersebut berperan sebagai ***Midfielder*** **(istilah sepakbola)** pemain tengah penyeimbang dan pengatur tempo permainan. Posisi Kafrawi sebagai Dirjen Bimas Islam, tentu ia merupakan orang pemerintah, tetapi sebagai seorang santri, Ia tidak bisa tinggal diam membiarkan malapetaka hukum yang akan merugikan umat Islam, jika RUU ini sampai disahkan. Kafrawi menceritakan pada penulis bahwa suatu malam ia didatangi seorang utusan dari Kementerian Kehakiman yang membawa draft RUU Perkawinan dan memintanya untuk menyampaikan malam itu juga kepada Menteri Agama Prof Dr. H. A. Mukti Ali. Sesampainya di kediaman menteri Agama, keduanya membaca RUU tersebut dan disimpulkan bahwa RUU tersebut merugikan umat Islam. Menteri Mukti Ali dihadapkan pada posisi yang dilematis. Disatu sisi ia sebagai menteri yang harus mengamankan kebijakan pemerintah karena RUU tersebut merupakan usulan pemerintah, maka suka tidak suka, sebagai menteri ia harus ikut mengamankan kebijakan presiden. Namun disisi lain, draft RUU Perkawinan bertentangan dengan syariat Islam dan harus ditolak. Kemudian Mukti Ali kepada Kafrawi :..... *baiklah kalau begitu, Saya sebagai Menteri akan pura-*

pura mengamankan ini (RUUP). Tapi anda, tolong mobilisasi massa untuk melakukan protes....

Setelah menghadap Menteri Agama, Kafrawi besoknya ia menghadap Ketua DPR, KH. Idham Khalid. Namun, rupanya Kafrawi sudah terlambat. KH. Idham Khalid sudah masuk angin, ia condong pada kehendak pemerintah yaitu setuju atas RUU yang diajukan. (Saridjo : 2002) sikap Idham, menurut Kafrawi, dilatarbelakangi oleh desakan Golkar dan ABRI pada Idham. Mukti Ali dan Idham Khalid terus-menerus didesak oleh Golkar dan ABRI untuk segera mensahkan RUU tersebut. Namun dengan keuletan Kafrawi, ia akhirnya berhasil juga merubah sikap Idham Khalid. Akhirnya Idham Khalidpun setuju untuk menolak RUU tersebut, tapi sikapnya sama dengan Mukti Ali, harus bermuka dua.

Mukti Ali dan Idham Khalid menyarankan Kafrawi untuk menggalang dukungan masyarakat Islam terutama dari Ulama Pesantren. Direkomendasikan Idham Khalid untuk segera ditemui adalah KH. Bisri Sjamsuri dan KH. Yusuf Hasyim di Jawa Timur. Tujuannya agar para tokoh ulama itu menolak RUU Perkawinan. Kafrawi juga menemui para tokoh ulama di Jakarta seperti Buya Hamka dan KH Abdullah Syafii. Kalangan Pelajar dan Mahasiswa, Kafrawi menghubungi PII dan HMI dimana dulu Kafrawi beraktifitas. Dikalangan tokoh perempuan dan majelis taklim, Kafrawi meminta bantuan Tuty Alawiyah, ustadzah muda, putri KH Abdullah Syafii, alumnus IAIN Syarif Hidayatullah, yang memiliki jaringan majelis taklim dan pesantren. Tokoh penting lainnya adalah Zulkarnaen Djabbar, Ketua Cabang HMI Ciputat pada waktu itu. Zulkarnaen tertangkap kamera berdiri diatas mimbar DPR mengibar-ngibarkan bendera. Foto tersebut menjadi bukti kuat ia di *Blacklist* oleh penguasa Orde Baru.

Konfigurasi Politik di DPR

Konfigurasi DPR RI pada waktu pembahasan RUU Perkawinan adalah : Gokar 261 Kursi, PPP 94 Kursi, ABRI 75 kursi dan PDI 30 Kursi. Sikap anggota DPR terhadap RUU Perkawinan terbagi menjadi tiga kelompok yaitu *Pertama,* kelompok pendukung : Golkar dengan tokohnya Drs. Gregorius Soegiarto dan

PDI dengan tokohnya Prof. Sunawar Sukowati (Amak, t.t) ditambah dengan Fraksi ABRI. Kepentingan yang diusung adalah doktrin politik hukum *terciptanya unifikasi dan kodifikasi hukum*. Yang dijadikan dasar perumusan RUU Perkawinan adalah hukum perdata barat. *Kedua,* Aktifis Perempuan yang mengusung isu masalah kesetaraan dan keadilan perempuan, hak-hak reproduksi, perceraian liar, dan masalah kawin paksa. Tokoh kunci aktifis perempuan adalah : Maria Ulfa Subadio, SH., dr. Tetty Noor, Nani Suwondo dan Nelly Adam Malik. *Ketiga,* Fraksi PPP sebagai perwakilan kelompok Islam yang merupakan minoritas parlemen, namun mendapatkan support dari massa di luar parlemen.

Soeharto Menyerah

Melihat situasai yang sudah tidak kondusif, Presiden Soeharto berfikir bahwa kegaduhan ini akan menciptakan kerawanan sosial dan akan menjadi ancaman bagi keamanan dan mengganggu stabilitas nasional. Bagi Soeharto, stabilitas nasional merupakan syarat utama pembangunan nasional dan harus dipertahankan. Akhirnya Soeharto menyerah dan mengakomodir tuntutan umat Islam. Presiden meminta agar fraksi Golkar, PDI dan ABRI melunak dan mengalah demi terjaganya stabilitas nasional.

Tindak lanjut dari sikap politik Soeharto, DPR RI membentuk Pokja Revisi RUU Perkawinan yang diketuai oleh Amir Murtono (ABRI) dengan beberapa anggota yang duduk dalam tim itu seperti : Soekarton (Kejaksaan Agung), Kosmas Batubara (Golkar), Arso Sosroatmodjo, Wasit Aulawi dan Ihtiyanto juga Kafrawi sebagai perwakilan dari Kemenag. Kafrawi menceritakan tentang peristiwa yang menarik. Cosmas Batubara, utusan dari Golkar tidak setuju pada suatu isu yang sedang dibahas. Namun ketua Tim, Pak Amir Murtono menegur dengan nada tinggi "*Cosmas..... diam kamu, ini urusan Orang Islam, ...*" mendengar teguran tersebut Cosmaspun langsung terdiam.

Semua usulan dan keberatan dari umat Islam diakomodasi dalam RUU hasil revisi Panitia kerja, yang kemudian diajukan oleh pemerintah pada tanggal 22 Desember 1973 itu diteruskan kepada sidang paripurna DPR RI untuk disahkan menjadi UU. Pada tanggal

2 Januari 1974 diundangkan sebagai UU No 1/1974 tentang Perkawinan Lembaran Negara No 1/1974, tambahan Lembaran Negara No 3019/1974.

Kriteria Hukum Islam dalam Undang-undang Perkawinan

Seluruh keinginan umat Islam telah diakomodasi dengan baik dalam UU Perkawinan dalam 2 katagori : *Pertama*, Materi UU Perkawinan sepenuhnya menyerap dan mengambil dari materi kitab fiqh, bahkan sepertinya UU Perkawinan mengutip langsung dari al-Qur'an dan Hadis. *Kedua*, Materi UU Perkawinan secara lahiriah tidak/kurang sejalan dengan pemikiran ulama Fiqh, namun sesuai dengan prinsip al-Maslahah seperti : pencatatan perkawinan, perceraian harus di pengadilan, Poligami harus diperketat, larangan kawin beda agama, atau pembatasan usia minimal perkawinan.

Integrasi Hukum Islam ke Hukum Nasional

UU Perkawinan merupakan anugerah besar bagi umat Islam Indonesia. karenanya patut disyukuri, diterima, ditaati dan dilaksanakan dengan penuh kesadaran. Hal ini disebabkan karena dua hal : *pertama*, perjuangan untuk menggoalkan UU Perkawinan sangat berat, ditengah umat Islam yang secara politis dalam posisi lemah. *Kedua*, secara substansial, tidak ada pasal yang bertentangan dengan syariat Islam. Oleh karena itu, Undang-undang Perkawinan niscayanya memiliki dua ikatan bagi orang Islam Indonesia, *pertama* ia sebagai syariat Islam yang orang Islam harus menjalankannya, *kedua,* sebagai hukum positif, memiliki daya ikat bagi setiap warga negaranya. Tegasnya : *ketika hukum Islam masuk menjadi hukum nasional, maka ia memiliki dua ikatan, pertama, sebagai hukum Islam yang mengikat pada setiap muslim, dan kedua, sebagai hukum negara yang mengikat pada setiap warga negara.* Inilah hakikat dari integrasi hukum Islam ke hukum Nasional. Teori ini mencoba mengintegrasikan hukum Islam dan hukum nasional, sehingga tidak ada lagi dikhotomi hukum negara dan hukum agama. Tidak ada lagi satu masalah yang sah menurut hukum agama tetapi tidak sah menurut hukum negara atau

sebaliknya. Apa yang ditetapkan dalam UU Perkawinan adalah sah menurut hukum Islam dan hukum negara. Segala aturan yang berupa syarat dalam UU Perkawinan harus menjadi syarat dalam keabsahan perkawinan sesuai dengan kaidah : ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب. *Tidak sempurna suatu hal yang wajib kecuali dengan kehadirannya, maka ia adalah wajib.*

Sikap Ambigu Umat Islam

Namun sayang, dalam tatanan Implementasi, gagasan ini tidak sepenuhnya dapat direalisasikan. Sebagian umat Islam -- bahkan dipelopori oleh tokoh agama-- bersikap ambigu dengan mendikhotomikan antara Undang-undang Perkawinan dan Fiqh munakahat. Jika terdapat masalah yang bertentangan antara keduanya, mereka lebih memilih pendapat fiqh dengan mengesampingkan Undang-undang. Ada 3 penyebab terjadinya sikap ambigu tersebut :

1. Pengaruh *Islam Politiek* penjajahan Belanda yang masih kuat, yaitu mendikhotomikan hukum Islam dengan hukum Negara. (*Diyani – Qadhaí*).
2. Kurangnya sosialisasi UU Perkawinan kepada Umat Islam baik secara historis dan substansial, bahwa UU Perkawinan merupakan hukum perkawinan Islam Indonesia dalam bentuk UU.
3. Memposisikan fiqh lebih tinggi posisinya daripada Undang-undang, padahal menurut hierarkhi hukum, UU lah yang memiliki derajat yang lebih tinggi daripada Fiqh, sebagaimana kaidah : *hukmul haakim, Ilzaamun wa yarfa al-khilaaf* (Keputusan pemberintah bersifat mengikat dan menghilangkan perbedaan).

Jika dilihat dari substansi UU Perkawinan, tidak ada lagi hal yang bertentangan dengan hukum Islam. Para ulama, ahli hukum dan politisi yang memiliki *ghirah* keislaman yang duduk sebagai Tim Perumus RUU Perkawinan telah mempertimbangkan hal yang terbaik untuk umat Islam.

Fiqh Minded

Mayoritas muslim di Indonesia, mempunyai pola pikir *fiqh sentris* atau *fiqh minded.* Sikap seperti ini merupakan dampak dari sakralitas fiqh. Akibat dari pandangan ini maka ada kecenderungan untuk melihat sesuatu dalam katagori "*halal-haram*"nya saja. Pandangan seperti itu juga berdampak pada sikap masyarakat sebagai murid dan pengikut setia ulama. Masyarakat muslim Indonesia menjadi masyarakat yang sangat peka terhadap masalah fiqh. Kalau diamati apa yang menjadi pandangan masyarakat pada umumnya, nampaknya fiqh sudah menduduki tempat yang "*terlalu terhormat*" dari tempat yang sepatutnya. Fiqh dianggap sebagai bagian integral dari *qânûn ilâhî,* sebagai sesuatu yang pasti (*qath'i*) dan tidak dapat diubah, identik dengan hukum Islam, dan hukum Islam dipandang identik dengan aturan Allah (*syarî'ah*). Akibatnya fiqh cenderung dianggap sebagai aturan Allah itu sendiri. Dengan cara pandang seperti ini, maka tak ayal jika kitab-kitab fiqh yang notabene merupakan hasil ijtihad para ulama, dipandang sebagai kumpulan-kumpulan hukum Allah. (Mudhar, 1993).

Sikap ambigu terhadap UU Perkawinan, penulis anggap sebagai tindakan mengurangi kewibawaan hukum Islam. Sudah cape-cape diperjuangkan dengan gegap gempita, namun disia-siakan. Dan secara substantif, UU Perkawinan tidak ada yang bertentangan dengan Syariah Islam. Namun, mengapa setelah disahkan menjadi UU Perkawinan, malah ditinggalkan dan berpaling lagi pada doktrin Fiqh? Contohnya bagaimana sikap beberapa tokoh agama yang melakukan perkawinan sirri, cerai di bawah tangan dan poligami liar dengan dalih bahwa sikap tersebut benar menurut ajaran Islam dan mengenyampingkan UU Perkawinan. Sebagai contoh ada sebuah iklan di sosial media tentang Jasas Nikah Siri, mengatas namakan ***Majelis Taklim Thoriqotul Jannah*** (majelis Pernikahan) berlokasi di Bogor yang dapat dipanggil, dengan tarif 1.4 juta nikah di tempat, dan 2 juta jika di panggil, dana tersebut telah mencakup jasa wali hakim dan buku nikah. Dan lembaga seperti ini banyak bermunculan dan belum ada tindakan tegas dari pemerintah.

Penulis sependapat dengan Amir Syarifuddin yang menyatakan bahwa : dengan telah keluarnya UU Perkawinan, maka UU Perkawinan itu dinyatakan berlaku untuk seluruh warga negara Indonesia, yang sebagian besar adalah beragama Islam. Dengan keluarnya UU Perkawinan itu, maka berdasarkan pasal 66, materi fiqh munakahat sejauh yang telah diatur dalam UU Perkawinan itu dinyatakan tidak berlaku lagi (Syarifuddin : 2006)

Pengembangan Teori Integrasi Hukum Islam dalam Undang-undang Perkawinan : Upaya Menjamin keadilan Bagi Perempuan dan Anak.

Akad Perkawinan

Suami-Istri merupakan pasangan, seperti sepasang sepatu atau sandal, dimana kualitas, ukuran dan warna keduanya harus sama agar nyaman dipakai, serasi dan indah dipandang. Tidak elok menggunakan sandal dimana bagian kanan lebih bagus, lebih mahal atau lebih besar dari sebelah kiri. Kalau harus ada perbedaan, maka hanya pada satu hal saja yaitu bagian kiri dan bagian kanan.

Perkawinan adalah mempersatukan sepasang suami Istri melalui akad nikah. Akad nikah merupakan persetujuan kedua belah pihak untuk mengikat janji dan membina rumah. Sebagai sebuah perjanjian, maka posisi antara calon suami dan istri harus seimbang, yaitu sebagai subjek hukum. Keseimbangan kedudukan dalam akad akan melahirkan relasi suami istri yang setara, egaliter, dan berkeadilan. Jika relasi suami istri menjadi subjek dan objek hukum, maka akan terjadi ketimpangan, ketidaksetaraan dan ketidakadilan.

Mencermati praktek Akad nikah yang dipraktekkan selama ini, yang melakukan akad adalah wali dengan pengantin laki-laki. Dalam sebuah peristiwa hukum seperti akad harus jelas siapa yang menjadi subjek objek hukum. dalam akad perkawinan, siapakah yang menjadi Subjek hukum? apakah calon pengantin laki-laki dan wali? Lalu, pengantin perempuan menjadi apa? Apakah menjadi Objek Hukum? ini yang perlu kita kritisi bersama. Kalau yang menjadi subjek hukum adalah calon pengantin dan wali, sementara

perempuan menjadi objek hukum, maka dapat dipastikan akan terjadi ketimpangan hukum, karena posisi calon suami dan calon istri menjadi timpang, tidak setara.

Praktek memposisikan calon istri menjadi objek hukum lahir dari dogma Fiqh, dimana perempuan dalam kekuasaan wali, dan wali memiliki hak prerogatif untuk mengendalikan dirinya (hak *ijbar* atau *wali mujbir*) memiliki wewenang untuk mengawinkan anak perempuannya yang masih perawan dan masih kecil atau dewasa tanpa izinnya dan hanya sunnah meminta izinnya sebagaimana dipersepsikan oleh ulama salaf seperti Syeikh Nawawi (Uqudulujain, tt), Al-Mawardi (1996). A-Mahalli (t.t), atau Al-Maraghi (1946).

Relasi suami istri yang timpang akibat statusnya yang tidak seimbang tercermin pada pemberian hak dan kewajiban suami istri yang tidak seimbang. Suami diberikan hak yang berlebihan dan menjadi tidak rasional. Salah satunya adalah ***hak Istimta***' yaitu hak untuk menikmati tubuh perempuan. Apabila menolak, maka akan dikutuk oleh Malaikat (HR Bukhari Muslim dari Abi Hurairah), atau sebuah hadis : *...seorang perempuan tidak akan bisa menunaikan hak tuhannya sebalum ia menunaikan hak suaminya. Andai suami meminta dirinya padahal ia sedang berada di punggung unta, maka ia (istri) tetap tidak boleh menolak* (HR Ibn Majah, Hadis No 1926). Padahal hubungan seksual merupakan kebutuhan biologis yang ada pada suami dan istri, bukan hanya milik suami saja.

Pada zaman sekarang, diperlukan terobosan hukum yang lebih berpihak pada perempuan dan anak-anak. Diperlukan ijtihad baru untuk menggeser hak prerogatif wali yang memiliki *hak ijbar*/*wali mujbir,* karena dalam posisi tersebut merugikan perempuan dan men-*down grade* posisi perempuan. Jika praktek itu terus dilakukan, secara hukum posisi perempuan akan terus dalam posisi *sub-ordinasi* dari laki-laki. Dan ketika perempuan menjadi sub-ordinasi laki laki, maka relasi suami-istri menjadi tidak seimbang, dan akan mengakibatkan lahirnya ketimpangan, diskriminasi yang memicu pada terjadinya konflik keluarga dan mungkin juga kekerasan dalam rumah tangga.

Akad nikah memberikan implikasi terhadap hadirnya hak dan kewajiban suami istri. Karena posisi suami istri setara sebagai subjek hukum, maka keduanya memiliki hak dan kewajiban yang setara dan seimbang. Akad nikah bukanlah sebuah relasi antara subjek dan objek yang melahirkan : *hak al-roqobah*, *hak al-manfaáh* atau *hak al-intifaa'*, karena ketiga hak tersebut memposisikan perempuan sebagai objek hukum. Segala perbuatan hukum yang dilakukan oleh suami-istri memiliki beban dan implikasi hukum yang sama, oleh karena itu segala perbuatan hukum harus lahir berdasarkan kesepakatan bersama.

Akad yang melahirkan kesetaraan dan keadilan akan terjadi apabila relasi suami-istri sesama subjek hukum. Oleh karenanya, akad nikah harus dinilai sebagai *Momerandum of Understanding* (MoU) dalam Perkawinan, dimana calon suami dan calon istri berkedudukan sama dan setara sebagai Subjek hukum. MoU tersebut berisikan kesepakatan untuk menikah atau mengikat janji setia untuk membina rumah tangga bersama.

Kalau yang menjadi kendala dalam pelaksanaan ini adalah doktrin Fiqh bahwa tidak sah perkawinan tanpa adanya wali, maka bisa ditempuh melalui dua jalan. *Pertama,* beralihnya madzhab Fiqh dari Madhab Syafií ke Madzhab Hanafi, dimana perempuan yang *rasyidah*, boleh melakukan akad nikah untuk dirinya sendiri tanpa adanya wali. Salah satu tanda rasyidah dalam UU Perkawinan adalah telah berusia 21 tahun. *Kedua,* tetap menggunakan wali, namun untuk menghilangkan hak prerogatif wali terhadap anak perempuan perlu diatur. Calon pengantin perempuan terlebih dahulu meminta kepada walinya untuk menjadi wakil atas dirinya untuk menikahkan dirinya dengan pria pilihannya sebagai calon suami. Permintaan tersebut sebagai symbol rasa terima kasih, penghormatan dan pemuliaan calon pengantin perempuan terhadap ayah/atau walinya, karena telah menjadi ayah, telah menafkahi, mendidik dan menumpahkan kasih sayang dan perhatian kepadanya selama ini. Permohonan tersebut dideklarasikan didepan public, agar public tahu bahwa dalam perkawinan tersebut tidak terjadi pemaksaan dan menghilangkan kesan bahwa wali itu memiliki hak penuh terhadap dirinya. Jadi,

wali melakukan akad perkawinan tersebut berkedudukan sebagai wakil dan bertindak atas nama mempelai perempuannya.

Wali

Wali atau *Al-wilayah* adalah kekuasaan atau otoritas yang dimiliki seseorang untuk secara langsung melakukan suatu tindakan sendiri tanpa harus terikat atas isin orang lain. (Suma : 2005). Menurut Wahbah al-Zuhaili perwalian adalah kuasa yang membolehkan seseorang untuk melakukan akad atau membelanjakan harta tanpa izin orang lain (Zuhaili : 1985). Menurut Sayid Sabiq perwalian adalah suatu hak kuasa menurut syara untuk melaksanakan perintah atas orang lain dengan paksa. (Sabiq : 1985) Menurut Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, perwalian adalah orang yang berhak dan berkuasa untuk melakukan hukuman bagi siapa yang berada dibawah perwaliannya menurut syara baik dengan izin maupun dengan paksaan (Hamid : 1966). Definisi yang lebih lunak didefinisikan oleh Amir Syarifuddin adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah. (Syarifuddin : 2003).

Definisi-definisi diatas mengindikasikan bahwa perkawinan tidak bisa terlaksana tanpa adanya wali karena wali memiliki kekuasaan yang kuat serta otoritatif wali terhadap orang yang dibawah perwaliannya. Wali memiliki "daya paksa" (*ijbar)* terhadap orang yang berada dibawah perwaliannya. Dalam fiqh Syafií dikenal *wali mujbir* yaitu wali yang memiliki kekuasaan penuh untuk melakukan akad perkawinan terhadap perempuan yang dibawah perwaliannya khususnya yang berusia dibawah umur untuk dinikahkan secara paksa tanpa izin perempuan itu terlebih dahulu dengan laki-laki yang sukufu dengannya. (Zahrah : 1957).

Madzhab syafií meletakkan wali sebagai rukun perkawinan, artinya tanpa kehadirannya perkawinan tersebut batal. (Syafii : t.t) demikian juga dalam Madzhab Malik dan Hambali. Dasarnya adalah hadis yang diriwayatkan Aisyah : …*tidak halal nikah kecuali dengan wali, mahar dan dua orang saksi yang adil*…(Imam Malik : tt). Imam Ahmad bin Hambal berpendapat sama, bahwa perkawinan tanpa wali adalah batal (Qudamah : 1392). Sementara menurut madzhab

Hanafi, wali hanya wajib bagi perkawinan anak anak dan orang gila. Bagi perempuan yang balig dan berakal baik gadis maupun janda, maka mereka tidak memerlukan wali, karena mereka berhak menikahkan dirinya sendiri, dengan syarat laki-lakinya se*kufu*.(Syarakhsi : 1398). Adapun yang dijadikan dalil oleh Madzhab ini adalah al-Qurán surat al-Baqarah 232 *… Dan apabila kamu menceraikan istri-istri (kamu), lalu sampai idahnya, maka jangan kamu halangi mereka menikah (lagi) dengan calon suaminya, apabila telah terjalin kecocokan di antara mereka dengan cara yang baik. Itulah yang dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhir*. Dasar hukum yang lain adalah hadis: dari Ibnu Abbas bahwa Rasulullah SAW., bersabda: "*Janda itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan seorang gadis harus dimintai izinnya dan izinnya adalah diamnya*. (HR. Tirmidzi)

Dari ayat dan hadis diatas, mereka berpendapat bahwa perempuan yang memiliki kelayakan yang sempurna untuk merurus harta mereka seperti jual beli, sewa menyewa, gadai atau yang lainnya, maka dengan sendirinya ia juga memiliki kelayakan untuk menikahkan dirinya sendiri dan perkawinan merupakan hak perempuan untuk menentukannya.

Mahar

Mahar bukan sebagai alat pembayaran atau alat tukar dalam perkawinan, melainkan bentuk penghargaan dan penghormatan yang tertinggi dari seorang laki-laki kepada seorang perempuan calon istrinya. Mahar dapat diberikan dalam bentuk barang, uang atau jasa, yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. Meskipun wajib diberikan, menyerahkan mahar perkawinan bukan merupakan rukun dalam perkawinan. Islam tidak mengatur nominal mahar, jumlahnya tergantung pada kemampuan suami yang pada akhirnya disepakati oleh kedua belah pihak. Tetapi yang perlu dicatat adalah bahwa mahar merupakan pemberian terbaik dan simbol cinta dan kasih sayang yang luhur, pemberian terindah yang berasal dari hasil perjuangan maksimal seorang laki-laki untuk dipersembahkan kepada calon istrinya. Budaya kita menamakan

mahar dengan ***maskawin*** (berasal dari *Emas* dan *Kawin*,) yang artinya Emas yang dipersembahkan atau dijadikan mahar dalam perkawinan.

Telah terjadi pergeseran nilai dalam Mahar. *Emas Kawin* yang tadinya diberikan dalam bentuk logam mulia atau perhiasan seperti Mas, berubah menjadi *seperangkat alat shalat*. Pergeseran nilai tersebut karena kurang memahami esensi dari mahar itu sendiri. Hadis Rasulullah tentang pemberian Mahar walau dengan cincin besi (Bukhari : 5422), merupakan *takhsis* yang harus dimaknai bahwa memberikan mahar itu wajib. Konteksnya, pria yang akan menikah itu sangat miskin dan tidak mempunyai apapun kecuali cincin besi itu. Mari kita bandingkan hadis tersebut dengan bunyi Annisa ayat 19 :...*wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagimu merawisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian apa yang telah kamu berikan kepadanya.....* kalau kita mencermati ayat ini, bahwa yang diberikan sebagai mahar itu pastilah hal-hal yang berharga, sehingga ada keinginan untuk meminta kembali. Coba bayangkan, kalau maharnya itu cincin besi atau seperangkat alat shalat, dan sudah dipakai beberapa tahun, Apa mungkin mahar itu diminta lagi? Sementara kesucian perempuan telah diserahkan pada suami?

Hadis yang menyarankan agar meringankan mahar seperti hadis Riwayat Ahmad : *Sesungguhnya nikah yang paling barokah adalah yang paling ringan maharnya,* atau dihadis lain juga dari riwayat Ahmad Saruslull.ah bersabda : *perempuan yang paling agung berkahnya adalah yang paling ringan maharnya.....* Menurut pendapat penulis : hadis ini juga merupakan kritikan terhadap tradisi orang Arab yang meminta mahar diluar batas kemampuan calon pengantin laki-laki. Nampaknya tradisi tradisi ini masih dipegang teguh oleh masyarakat Arab sampai sekarang. Di Saudi Arabia misalnya, rata-rata mahar yang harus dikeluarkan pengantin pria sekitar 40.000-100.000 riyal (sekitar 150-380 juta rupiah) (SindoNews : 2022). Mungkin, ini juga menjadi alasan mengapa warga negara Saudi Arabia lebih suka menikahi

perempuan Indonesia, salah satunya karena maharnya murah (Sopyan : 2024).

Pencatatan Perkawinan

Sebagai peristiwa sakral yang tujuannya melaksanakan perintah Allah, perkawinan merupakan perbuatan mulia, peristiwa suka cita. Oleh karena itu harus dikabarluaskan. Perkawinan bukan suatu hubungan yang boleh dilaksanakan secara diam-diam. Madzhab Maliki bahkan lebih memprioritaskan pengumuman perkawinan lebih utama dibanding dengan kehadiran dua orang saksi, karena saksi hanya dua orang saja, tetapi mengumumkan, setiap orang mengetahui perkawinan tersebut. Perkawinan yang tidak dicatat dan disembunyikan sesungguhnya tidak logis dan bermuatan kejanggalan sosial. *Mafhum muwafaqohnya* apabila ada yang melakukan perkawinan dengan cara diam-diam, patut dicurigai memiliki itikad tidak baik, atau ada suatu aib yang harus disembunyikan.

Pada zaman Nabi memang tidak ada pencatatan nikah karena beberapa alasan : *pertama,* budaya tulis baca dikalangan bangsa Arab masih jarang. *Kedua*, perkawinan bukan syariat baru dalam Islam, Islam melanjutkan saja tradisi yang sudah ada dengan menyempurnakan dibeberapa bagian saja. *Ketiga*, masyarakat pada zaman Nabi masih menjunjung tinggi nilai kejujuran dan ketulusan, ditambah problematika kehidupan pada zaman itu masih sederhana. Beda dengan zaman sekarang yang kompleks dan penuh persaingan. *Keempat*, Tingkat kepercayaan sesama manusia semakin luntur, manusia takut untuk ditipu dan didzalimi orang lain, atau meragukan akan kejujuran orang lain. Oleh karenanya, tuntutan adanya legalitas hukum secara tertulis menjadi hal yang niscaya. Tanpa adanya legalisasi hukum dengan pencatatan resmi, suatu kepemilikan dianggap tidak sempurna.

Melakukan perkawinan tidak dicatat memiliki dampak buruk terutama bagi perempuan dan anak yang lahir dari perkawinan tersebut karena tidak adanya perlindungan hukum bagi mereka. Istri tidak diakui sebagai istri sah, yang terancam tidak mendapatkan menuntut hak-hak sebagai istri seperti nafkah, harga

gono-gini, atau hak waris. Demikian juga anak, tidak diakui sebagai anak sah, tidak dapat menuntut hak nafkah, atau hak waris. Hal yang lebih menyedihkan adalah anak kehilangan hak untuk mendapatkan akses pendidikan, atau pelayanan kesehatan/sosial, karena tidak memiliki akta kelahiran sebagai identitas kependudukan.

Oleh karena itu, pencatatan nikah menjadi masalah yang tidak bisa dielakkan dan harus ada. Tidak adanya pencatatan mengakibatkan hadirnya kemudharatan. Dalam hukum Islam, kemudharatan itu harus dilenyapkan sebagaimana hadis : لاضرر ولاضرار, *tidak boleh membahayakan diri maupun membahayakan orang lain*.

Dari kondisi ini, sangat relevan jika pencatatan perkawinan didudukkan pada posisi yang strategis dalam perkawinan yaitu syarat menjadi penentu dalam akad. Sesuai dengan Kaidah fiqh : ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب *perintah wajib tidak akan sempurna kecuali dengannya (perbuatan yang mubâh) maka hal itu menjadi wajib pula.* Karena pencatatan nikah diwajibkan dalam UU Perkawinan, maka pencatatan harusnya masuk menjadi syarat penentu keabsahan perkawinan. Mafhum mukholafahnya, jika perkawinan tidak dicatat, maka syaratnya kurang. Oleh karenanya, akad nikah seperti itu harus dinyatakan tidak sah.

Mematuhi UU Perkawinan sebagaimana dimaksud diatas, merupakan kewajiban umat Islam Indonesia sebagaimana ditegaskan oleh Imam Nawawi al-Bantani :

إذا أوجب الإمام بواجب تأكد وجوبه, وإذا أوجب بمستحب وجب, وإذا أوجب بجائز إن كانت فيه مصلحة عامة كترك شرب الدخان وجب (قول الشيخ نواوي البنتني).

Jika pemimpin menetapkan kebijakan mewajibkan sesuatu yang menurut ajaran agama adalah wajib, maka kebijakan tersebut secara meyakinkan menjadi suatu kewajiban. Jika pemimpin menetapkan kebijakan kewajiban sesuatu yang disunnahkan menurut ajaran agama, maka kebijakan tersebut tersebut menjadi wajib. Dan jika kepemimpinan menetapkan kebijakan mewajibkan sesuatu yang dibolehkan oleh ajaran

agama, maka jika kebijakan tersebut mengandung kemaslahatan umum seperti kebijakan melarang merokok, maka kebijakan tersebut menjadi wajib.

Perkawinan di bawah Umur

Indonesia menduduki peringkat ke 8 di dunia dan peringkat ke 2 di ASEAN terbanyak melakukan perkawinan dibawah umur dengan jumlah 1.459.000 orang. (UNICEF). Secara nasional ada 11,2% anak Perempuan yang menikah di bawah usia 18 tahun, dan 0,5% dari Perempuan tersebut menikah pada saat mereka berusia 15 tahun. Kebanyakan yang melakukan perkawinan bawah umur adalah Perempuan, jika dibandingkan, maka untuk Perempuan adalah 1 : 9, sementara untuk laki-laki adalah 1 : 100. (Dewi Judiasih : 2023). Menurut Badan Pusat Statistik tahun 2022, sebagian besar anak muda di Indonesia menikah untuk kali pertama di usia 19-21 tahun : 33,76%, di usia 22 – 24 tahun : 27,07%, di usia 16-18 tahun : 19,24%, di usia 15 tahun : 2,26%, sisanya, usia 25-30 tahun : 17,67%. Menurut BKKBN, usia ideal perkawinan adalah minimal 25 tahun untuk laki-laki dan 21 tahun untuk perempuan. Pemerintah dalalam RPJMN 2020 manargetkan untuk menurunkan angka perkawinan anak dari 11,2% menjadi 8,74%. hal ini perlu ditekankan karena perkawinan dibawah umur memicu sejumlah resiko diantaranya : (1) Usia psikologis yang masih labil akan memengaruhi pola pengasuhan anak (2). Kematangan usia dan mental dapat berdampak pada gizi serta kesehatan anak (3). Pernikahan dini dapat menempatkan remaja putri dalam risiko kesehatan atas kehamilan dini. (4). Adanya potensi kanker leher rahim atau kanker serviks pada remaja di bawah 20 tahun yang melakukan hubungan seksual. (Indonesiabaik.id: 2023). Banyak faktor yang menjadi pemicu masih terjadinya praktek perkawinan dibawah umur di Indonesia, mulai dari pengaruh adat istiadat, pemahaman agama, faktor ekonomi, (Rahayu : 2020), rendahnya pendidikan, pergaulan remaja yang bebas yang menyebabkan kehamilan yang tidak diinginkan, dan covid-19 (Maila :2021).

Perbedaan pembatasan usia perkawinan dalam UU Perkawinan yang mensyaratkan pasangan pengantin harus telah

matang jiwa dan raganya agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan yaitu menciptakan keluarga yang *Sakinah, mawaddah wa Rahmah*, keluarga yang harmonis, dan mendapatkan keturunan yang baik dan sehat. Oleh karena itu UU Perkawinan menentukan batas usia minimal adalah 19 tahun. Sedangkan dalam fiqh, secara tegas tidak terdapat kaidah-kaidah yang sifatnya menentukan batas usia perkawinan. Yang ada hanyalah *aqil* dan *balig*, tidak memandang batas usia. Bahkan Sebagian ulama, Ustadz dan muballig yang mendukung perkawinan dini hanya memikirkan aspek legal formal saja, yang berdasarkan pada suatu hadis dari Aisyah bahwasanya dirinya dinikahi Rasulullah pada usia 6 tahun, dan berumah tangga pada saat berusia 9 tahun (HR Bukhari hadis No 4738). Secara empiris, kita pernah dihadapkan dengan kasus Syeikh Pudji, yang menikahi anak dibawah 12 tahun dan dalil yang digunakan oleh Syeikh Pudji salah satunya adalah hadis ini.

Penelitian penulis di Cianjur berjudul *Child Exploitation by Parent in Early Marriage* (Samarah : 2023), menunjukkan bahwa perkawinan anak yang dipaksakan orang tua menyebabkan *toxic obedience*, anak terpapar racun ketaatan buta kepada orang tua. Indikatornya, anak marah, kecewa dan benci kepada orang tua karena perkawinan paksa di usia dini dengan pria asing (Arab). Mereka dalam posisi dilematik dan hanya hanya bisa pasrah, tidak bisa berbuat apa-apa karena tidak memiliki kekuasaan untuk menolak, serta takut durhaka atau *kuwalat* (mendapatkan petaka dikemudian hari). Perasaan ini terungkap dengan tegas dari salah satu informan yang dinikahkan paksa oleh ibunya. "... *ibu saya seperti Al-Quran butut, dibaca tidak terbaca, namun jika dibakar, berdosa....*"

Hak Perceraian

Sebagaimana telah ungkapkan dalam masalah akad nikah, bahwa posisi calon suami dan calon isteri yang sama-sama berkedudukan sebagai subjek hukum. oleh karena itu, seluruh perbuatan hukum dalam perkawinan termasuk perceraian, merupakan hak bersama suami istri. Suami tidak memiliki hak prerogative terhadap perceraian sebagaimana digambarkan dalam

kitab fiqh. Pendapat demikian bersumber dari sebuah hadis : الطلاق للرجال والعدة بالنساء (*Thalak adalah milik laki-laki dan iddah milik Perempuan*). Hadis ini adalah *hadis Mauquf* yang bersumber dari perkataan Ibnu Abbas Sebagian menyatakan bersumber dari Ali bin Abi Thalib atau Ibn al-Musayyab. Menurut Ismam Syafií dalam Qaul Jadidnya menyatakan bahwa hadis mauquf tidak dapat dijadikan hujjah. (Shiddiqy : 1999) Syekh Yusuf Al-Qaradawi menyebutkan bahwa hadis dhaif dan Maudhu' yang tidak jelas asal usulnya baik pada sanad maupun matan, tidak bisa dijadikan hujjah.(Qaradawi : 2002). Oleh karena itu, kita dapat mengesampingkan hadis tersebut karena kedudukannya sebagai hadis mauquf, dan juga bertentangan dengan ajaran prinsip Al-Qurán yang egaliter yang memposisikan laki-laki dan Perempuan adalah sederajat, satu dengan yang lainnya saling membutuhkan dan saling melengkapi sebagaimana penjelasan surat al-Baqarah 228 : …*dan para perempuan memiliki hak yang seimbang dengan kewajibannya (terhadap suami) menurut cara yang ma'ruf….* demikian ayat yang lain seperti : surat al-Zariyat 56, al-A'raf 165, al-Baqarah 30, Al-Araf 172, Al-Isra 70, Almaidah 89, al-Mumtahanah 12, Al-Baqarah 35, 187, Ali Imran 195, Annisa, 124, An-Nahl 97 dan Gifar 40.

Dari uraian diatas, perlu ditegaskan bahwa suami dan istri memiliki hak cerai yang sama. Jika salah satu atau kedua duanya menghendaki perceraian, harus mengajukan ke pengadilan sebagaimana diatur dalam KHI Pasal 39 ayat (1) : *Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan, setelah pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.*

Perceraian tidak sah dan tidak memiliki kekuatan hukum jika dilakukan di luar pengadilan. Pendapat ini tentu bertentangan dengan sebagian pendapat ulama fiqh yang berpandangan bahwa perceraian dapat dilakukan di mana saja, kapan saja, oleh siapa saja dengan alasan apapun. Bahkan dalam keadaan mabukpun jumhur ulama memandang sah talaknya dengan landasan hadis : ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة *Ada tiga hal yang seriusnya adalah serius dan bercandanya dinilai serius yaitu nikah, talak dan ruju.* Setelah

dilakukan *takhrij* terhadap hadis ini, ditemukan bahwa derajat ini ***hasan gharîb***. (Sauqani, Nailul Authar). Menurut Imâm al-Nakhâi, para ulama tidak menyukai ucapan yang gharîb dan hadis yang gharîb. Sementara itu, Imâm Ahmad juga mengatakan hadis hasan gharib adalah hadis munkar dan umumnya berasal dari perawi-perawi dha'îf. (Khatib,tt) Abu Hasan al Karakhi dari ulama mutaqadimin dari mazhab Hanafi, dan seluruh ulama mutaakhir Hanafiyah menolak penggunaan hadis ahad tersebut dan tidak mengamalkan isinya.

Poligami

Poligami bukan hukum baru dalam Islam. Ia sudah dipraktekkan jauh sebelum Islam. Masyarakat Arab jahiliyah sudah mempraktikkan poligami tanpa adanya batasan. Demikian pula dengan suku lainnya didunia seperti : Yunani, Cina, India, Babylonia, Assyria, Mesir dan lain-lain. Jumlahnya cukup pastastik ada yang mencapai 130 isteri, konon ceritanya Nabi Sulaiman mempunyai isteri 1000 orang, 700 orang istri dari orang yang merdeka dan 300 istri dari golongan budak, malah di Cina ada yang mempunyai isteri sebanyak 30.000 orang. Dalam agama Hindu dan Buddha, poligami diperbolehkan. Poligami dalam kedua agama ini tanpa ada batasan jumlah dan boleh juga dilakukan poligami terhadap perempuan yang bersaudara kandung.

Syariat Islam ingin menghentikan kesewenang-wenangan laki-laki terhadap perempuan, namun dilakukan secara bertahap. Poligami yang tadinya tidak terbatas, menjadi terbatas, maksimal 4 orang. Hadis tentang Ghailan ibn Salâmah ketika masuk Islam memiliki 10 istri, kemudian Nabinya untuk mempertahankan 4 orang saja, dan menceraikan sisanya. Sahabat lain yang berpoligami banyak adalah Naufal ibn Mu'awiyyah, dan Qais ibn Tsâbit, (HR.Muslim). Memang betul, Rasulullah SAW melakukan poligami, bahkan bukan hanya 4 orang isteri tetapi 9 orang. Ini merupakan *takhsish* bagi Rasulullah Dimana motivasi perkawinan poligaminya, bukan untuk mempertuntutkan hawa nafsu melainkan motivasi dakwah dan kepentingan penyiaran Islam. Beliau mengawini para perempuan itu karena menghargai perjuangan-perjuangan mereka,

suami-suami mereka atau ayah-ayah mereka terhadap tegaknya agama Islam. Rasulullah SAW tidak melakukan poligami kecuali ia sudah Hijrah ke Madinah dan setelah Khadijah meninggal dunia. Sebelum Khadijah meninggal dunia, Rasulullah tidak melakukan poligami, hanya Khadijahlah istinya seorang.

Kalaulah Rasulullah menyenangi perilaku poligami, niscaya beliau tidak akan murka ketika Alî bin Abî Thâlib berniat poligami. Nabi marah besar ketika mendengar puterinya Fâtimah bin Muhammad SAW akan dipoligami Alî. Ketika mendengar rencana itu, Nabipun langsung masuk ke masjid dan naik mimbar, lalu berseru:

"*beberapa keluarga Bani Hâsyim bin al-Mughîrah meminta izin kepadaku untuk mengawinkan puteri mereka dengan Ali bin Abi Thalib. Ketahuilah, aku tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan, kecuali Alî bin Abî Thâlib menceraikan puteriku, kupersilahkan mengawini puteri mereka. Ketahuilah, puteriku itu bagian dariku, apa yang mengganggu perasaannya adalah mengganggu juga, apa yang menyakiti hatinya adalah menyakiti hatiku juga*".(Ibn Atsir :tt)

Terkonfirmasi dari sejarah bahwa Alî bin Abî Thâlib tetap monogami sampai Fâtimah wafat.

Untuk memahami narasi poligami dalam Al-Quran, maka pembacaan Ayat Al-Quran Surat al-Nisâ, ayat 3 harus dilakukan secara komprehensif. Ayat itu diawali tentang *jika kamu sekalian takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim...* sabab nuzul dari ayat ini adalah Urwan bin Zubair yang memiliki saudara perempuan yang yatim piatu, masih perawan, berparas cantik dan memiliki kekayaan yang banyak (Shabuni : 420). Urwah, memiliki motivasi yang licik, Ia hendak menikahi anak yatim itu dengan tujuan bukan saja berburu kecantikannya, tetapi juga akan menguasai hartanya. Allah memberikan sindiran tegas terhadap prilaku laki-laki tersebut. Kalau dinarasikan dalam bahasa saya mungkin penafsirannya adalah : *hai Urwah, daripada kamu menikahi anak yatim dengan cara licik dan dzalim, silahkan tuh, cari dan nikahi perempuan lain yang kamu mau, mau dua, tiga atau empat, akan tetapi jika kamu tidak bisa berbuat adil, maka*

*nikahilah satu perempuan saja.....*intinya, jangan menyakiti anak yatim, apalagi dinikahi sambil diekploitasi.

Korelasi (al-munasabah) ayat 3 dari surat An-Nisa harus dihubungkan juga dengan ayat 129 masih surat An-Nisa : Dan kalian sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri- isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Penggunaan kata Lan dalam ayat tersebut dapat diartikan bahwa mustahil bagi laki lagi bisa berlaku adil sesara sesungguhnya.

Poligami merupakan *emergency exit*, seperti emergency exit yang ada di sebuah pesawat terbang. Pintu tersebut hanya bisa dibuka dalam keadaan darurat. Demikian pula dengan poligami, hanya bisa dilakukan dalam keadaan darurat saja. Pelaksanaan poligami jika harus dilakukan, maka harus kembali kepada prinsip akad nikah yang sudah dijelaskan diatas yaitu suami dan istri merupakan subjek hukum dalam perkawinan. Jika suami akan melaksanakan poligami, maka harus mendapatkan persetujuan dari subjek hukum lainnya yaitu istri dan calon istri. Jika tidak mendapatkan persetujuan dari seluruh subjek hukum, artinya perkawinan dilakukan secara sepihak, perkawinan tersebut dapat dibatalkan.

Perkawinan Beda Agama

Dilema perkawinan beda pada zaman modern ibarat memakan buah Simalakama, dimakan ibu mati, tidak dimakan bapak mati. Dilarang, dianggap sebagai pelanggaran terhadap hak azasi manusia, namun jika dibiarkan, menjadi ancaman nyata bagi degradasi nilai-nilai agama. Beberapa kali perkawinan beda agama digugat ke Mahkamah Konstitusi, terakhir dilalukan oleh E Ramos Petege (tahun 2022). Menurut Ramos, larangan perkawinan beda agama sebagaimana diatur Pasal 2 ayat (1) dan (2) Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 bertentangan dengan pasal 28D ayat (1) UUD 1945. MK menolak permohonan untuk seluruhnya.

Perbedaan pandangan tentang dasar perkawinan menjadi sumber perbedaan pandangan. UU Perkawinan memandang

persamaan agama menjadi syarat mutlak dalam perkawinan, dan perkawinan hanya bisa dilakukan menurut agama masing-masing. Sementara pandangan barat yang sekuler, perkawinan merupakan ikatan keperdataan saja. Jadi tidak masalah perkawinan beda agama sebagaimana tidak ada masalah bagi perkawinan lesbian dan kaum gay. Kalau tuduhannya UU Perkawinan melanggar HAM, maka perlu ditegaskan bahwa kita hidup di Indonesia, yang bukan saja menghormati nilai-nilai universal HAM, tetapi juga tetap menghargai nilai-nilai agama dan kepercayaan Masyarakat sebagai HAM Partikuler (Risse, T & Ropp, C.C. 1999).

Kesimpulan

1. Hukum Islam merupakan salah satu sumber hukum dari tiga sumber hukum Indonesia. Secara objektif, Hukum Islam memiliki potensi yang sangat besar untuk menjadi sumber hukum nasional.
2. Untuk menjadi sumber hukum nasional, diperlukan Upaya, salah satu yang paling krusial adalah upaya politik, bagaimana legislative sebagai pembuat Undang-undang mengambil hukum Islam sebagai sumber hukum nasional.
3. Untuk memberikan pemahaman agar legislative lebih aware terhadap hukum Islam diperlukan dua Upaya : *pertama*, umat Islam menguasai legislative dan kedua, melakukan sosialisasi kepada anggota legislative tentang keunggulan hukum Islam dibanding hukum yang lain.
4. Ketika sudah menjadi Peraturan Perundang-undangan, umat Islam harus memiliki komitment untuk mematuhi Undang-undang tersebut.
5. Kepatuhan terhadap Peraturan Perundang-undangan yang berasal dari Hukum Islam memiliki dua sisi kepatuhan, pertama dari sisi umat Islam yang harus mematuhi hukum Islam, dan dari sisi sebagai warga negara, Dimana setiap warga negara wajib mematuhi peraturan perundang-undangan.
6. UU Perkawinan adalah hasil perjuangan politik umat Islam yang gemilang, dan isinya tidak ada yang bertentangan dengan syariat Islam. oleh karena itu jangan disia-siakan dengan

mendikhotomikan antara UU dengan Fiqh. Diperlukan kesatuan hukum (Intergrasi Hukum), artinya UU Perkawinan adalah hukum Perkawinan Islam yang harus dilaksanakan oleh umat Islam sebagai hukum negara sekaligus hukum agama.

REFERENSI

Aini, Noryamin, Ariane Utomo, and Peter McDonald. 2019. "Interreligious Marriage in Indonesia." *Journal of Religionand Demography* 6 (2).

Alamsyah, Ichsan Emerald. 2014. "*Nikah Beda Agama, Budha : Harus Seagama, tidak Bisa Ditawar*", Harian Republika, Selasa 16 September 2014.

Ali, muhamad. 2002. "*Fatwas on Inter-Faith Marriage in Indonesia*". Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 9 No.3,

Amir Syarifuddin, 2006, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan,* Jakarta: Prenada Media.

Amir Syarifuddin, 2005, *Meretas kebekuan Ijtihad : Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia,* Jakarta: Ciputat Press.

Amak FZ,t.t. *Proses Bembentukan UU Perkawinan*, Bandung: Bulan Bintang.

Amri, Aulil. 2020. "Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Positif Dan Hukum Islam." *Banda Aceh, Media Syari'ah* 22 (1).

Anshori, A. G. 2011. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press.

Antara News. 2014. "Pernikahan Beda Agama Disesuaikan Menurut Keyakinan." https://www.antaranews.com/berita/453280/pernikahan-beda-agama-disesuaikan-menurut-keyakinan.

Ashri, Muhammad. 2018. *Hak Asasi Manusia, Filosofi, Teori & Instrumen Dasar*. Makassar: CV Social Politic Genius (SIGn).

Asplund, Knut D, Suparman Marzuki. 2008. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: PUSHAM UII.

Bantani, al-, Syekh Nawawi, '*Uqud-u.i-lujain fi bayan huquq-u'l-zaujain*, Surabaya: Dar al- 'Ilmi, t.th.,

Faizi, Lutfan, 2022, *Ini besaran Mahar untuk Menikahi perempuan di Saudi*, Sindo News.com, Rabu 16 Februari.

Hamid, Muhammad Muhyiddin 'Abdul, 1966, *Al-Ahwal al-Sakhsiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah,* Mesir: Matba'ah al-Sa'adah.

Hanmer, Lucia, and Marina Elefante. 2016. "The Role of Identification in Ending Child Marriage." Washington D.C. https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/25184 .

Judiasih, Dewi, *Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Padjadjaran Prof. Dr. Sonny,M.H*.

Mahalli, Al-, Jalaluddin As-Suyuthi dan Jalaluddin, t.t., *Tafsir Jalalain*, Madinah: Ummu al-Qura.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. 2022. "Perkawinan Beda Agama Di Indonesia." Jakarta. https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/nadzirotus-sintya-falady-s-h-cpns-analis-perkara-peradilan-calon-hakim-2021-pengadilan-agama-probolinggo.

Mahkamah Agung, Putusan Nomor 1400 K/Pdt/1986

Malik, bin Annas, *al-Mudawanah al-Kubro*, Baerut, Libanon, dar Sadir.

Maraghi, Ahmad Mustafah al-, 1946, *TafsirJal-Maraghi*, Lebanon: Dar Jal-Kutub.

Mawardi, Al-, Imam, 1996, *Al- Al-Ahkam al-Sulthoniyyah*, Beirut: Maktabah al-Islami.

Mudhar, M. Atho, 1993, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988,* Jakarta: INIS.

Qaradawi, Yusuf Al-,2002, *Kaifa Nata'amal ma'a al-sunnah al-nabawiyah*, cet II; Cairo, Dar Syuruq.

Qudamah, Muwaffaq al-Din Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Mahmud bin, 1392, *al-Mugni*, Baerut : darul Fikr al-Arabi. Ratnaningsih, Erna. 2016. "Perkawinan Beda Agama

Di Indonesia." https://business-law.binus.ac.id/2016/03/27/perkawinan-beda-agama-di-indonesia/.

Rahiem, Maila D.H., 2021, *COVID-19 and the surge of child marriages: A phenomenon in Nusa Tenggara Barat, Indonesia*, Journal Child Abuse & Neglect, 118 (2021)

Rahayu, Wulansari Syah, Heni Wahyuni, 2020, THE INFLUENCE OF EARLY MARRIAGE ON MONETARY POVERTY IN INDONESIA, Journal of Indonesian Economy and Business Volume 35, Number 1, 2020, 30 – 43 ISSN 2085-8272 (print), ISSN 2338-5847 (online) http://journal.ugm.ac.id/jieb

Rasdianto, Fajar Yusuf. 2022. "Mengakali Hukum Dan Agama Demi Cinta." https://news.detik.com/x/detail/investigasi/20220628/Mengakali-Hukum-dan-Agama-demi-Cinta-/.

Razy, Fakhruddin. 2020 "*Hukum Administrasi Negara*" Pena Persada, Purwokerto.

Rismawati, Shinta Desi. 2018. "*Choosing One Religion and Getting Married : The Meaning and Legal Culture of Interfaith Marriages Couples in Purbo Pekalongan, Indonesia.*" International Journal of Sciense and Research (IJSR) 7 (4).

Sabiq, Al-Sayyid, Fiqh al-Sunnah. 1985. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Santoso. 2016. "Hakikat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam Dan Hukum Adat." *Jurnal Yudisia* 7 (2).

Sarakhsi, Al, Syamsuddin, 1398, *Al-Mabsuth*,. Baerut, Dar al-Maarif.

Saridjo, Marwan (edd), 2002, *Jabatan Untuk Umat : Kesaksian Kolega dan Para Sahabat, 70 tahun Kafrawi Ridwan,* Jakarta : Mediacitra.

Shiddiqy, Tengku Muhammad Hasi ash-, 1999, *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadis*, 1999, Semarang : Pustaka Rizki Putra.

Sostroatmodjo, Arso dan Wasit Aulawi, 1978, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* Jakarta : Bulan Bintang.

Seo, Myengkyo 2013. "*Falling In Love and ChangingGods*". Indonesia and the Malay World, Routledge.

Suharti, Ermi, Siti Djazimah, and Hartini. 2018. "*Polemics on Interfaith Marriage in Indonesia Between Rules and Practices*." Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies 56 (2).

Sukardja, Ahmad, 1995, *Piagam Madinah dan UU Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1995.

Suma, Muhammad Amin, 2005, *Hukum Kelurga Islam di Dunia Islam*, 2005, Jakarta : Raja Grafindo Persata,

Suminto, Aqib, 1986, *Politik Islam Hindia Belanda,* Jakarta : LP3ES.

Suyuthi, al-, Al-Imam Jalaluddin Abdurrahman ibn Abi Bakr,t.t., *al-Asbah wa an-Nadhair fil Furu,* Bairut : Darul Fikr.

Sopyan, Yayan, 2023, *Child Exploitation by Parents in Early Marriage: Case Study in Cianjur West Java, Indonesia*, Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam Volume 7 No. 3, November 2023 ISSN: 2549 – 3132; E-ISSN: 2549 – 3167 DOI: 10.22373/sjhk.v7i3.14804

Syahrur, Muhammad. 1990. *Al-Kitab Wal Al-Qurán : Qiraáh Muásirah*. Damaskus: al Ahali Risse, T., & Ropp, S. C. 1999. *International human rights norms and domestic change: conclusions*. Cambridge Studies in International Relations.

Syafií, asy, Al-Imam abi Abdillah Muhammad bin Idris, t.t., *al Umm*, Bairut Libanun : Dar al-Maarif.

Tufi, al-, Najm al-Din ibn Sulaiman ibn Abd Qawy ibn Abd Karim. 1998. *Risalah Fi Riáyah Al-Maslahah*. Bairut: Daar al Masdiyah al-Bananiyah.

Turmudzî, At, Imâm Abî Isâ Muhammad bin Isâ, t.t., *Al-jâmi ash-shahîh,* Bairut: Dâr al Kitâb al-Arabi.

Umar, Nasaruddin, 1999, *Perspektif Gender dalam al-Qurán,* Disertasi Doktor Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Wahbah, Al-Zuhaili,. 1997. *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam Studi Banding Dengan Hukum Positif*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Wahyuni, Sri. 2016. *Nikah Beda Agama Kenapa Ke Luar Negeri?* Jakarta: Pustaka Alpabet.

Wibisana, Wahyu. 2016. "*Pernikahan Dalam Islam*." Jurnal Pendidikan Agama Islam - Ta'lim.

Zaydan, Abdul Karim, 1969, *Al-Madkal li Dirasat al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Matba'ah al-Ani.

Zaid, Muhammad Abdul Mun'im Abu. 2000. *Nahwa Tathwiri Nidhami Al-Mudharabah Fi Al-Masharif Al-Islamiyah*. Mesir: al-ma'had al-Alamy al-Fikr al-Islamy.

Zuhri, Saifuddin. 2009. "*Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dan Implikasinya Terhadap Liberalisasi Dalam Pembaharauan Hukum Islam Di Indonesia*." Jurnal Asy-Syariáh 43 (II).

Zuhaili, al-, Wahbah, 1985, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh.* Damsyiq: Dar al-Fikr.

UCAPAN TERIMAKASIH

Alhamdulillah, wa syukrun lillah, laa haula walaa quwwata illa billah. Guru Besar merupakan *manhaj* tertinggi bagi seorang dosen. Karenanya, merupakan suatu yang niscaya untuk disyukuri atas anugerah ini dan berharap semoga terus menjadi pemicu motivasi saya untuk dapat meningkatkan kualitas akademik. Pencapaian ini, sangat mustahil tergapai tanpa adanya pihak-pihak yang terlibat dan berjasa. Oleh karena itu dengan segala kerendahan hati, saya ingin mengucapkan terimakasih kepada :

1. Allah Subhanahu wa taála, yang telah memberikan kehidupan dan jalan hidup, menentukan taqdir yang tidak bisa dipungkir. Ya Allah, Ampuni segala dosaku, dan dosa kedua orang tuaku, mudahkanlah urusanku, dan masukkan aku menjadi hamba-Mu yang pandai bersyukur. "*Ya Allah, berilah manfaat atas ilmu yang Engkau berikan kepadaku, ajarkanlah ilmu yang bermanfaat untukku, dan tambahkanlah ilmu untukku*."
2. Nabi Muhammad SAW yang telah membawa umatnya dari jaman kegelapan ke jaman pencerahan, menjadi uswah dan suritauladan bagi kita semua. Semoga kita semua mendapatkan syafaát al-uzma darinya di hari akhir kelak.
3. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,: Prof. Dr. Quraish Syihab, Drs. Sadjali, Prof. Azyumardi Azra, Prof. Komaruddin Hidayat, Prof. Dr. Dede Rosyada, MA, Prof. Dr. Amany Lubis, MA, dan Prof Dr. Asep Saepuddin Jahar, MA.
4. Pimpinan Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah, para dosen baik yang senior, sebaya dan junior, dan juga tenaga kependidikan, terimakasih atas kerjasama, kebersamaan, keceriaan, canda tawa serta sharing pengalaman dan informasi selama ini.
5. KH R Abdul Aziz dan Hj Saádah, *Allahu yarhamhuma*, kedua orang tuaku yang telah melahirkan, mencintai, mendidik, membesarkan dan membiayai pendidikan. Yang mengajarkan tentang hidup dan kehidupan. Selalu memotivasi agar tekun dan sabar dalam belajar dan menapaki kehidupan.

6. Kedua Mertuaku, KH Idris Fachrurrazi dan Hj Sutimah, *Allahu yarhamhuma* yang mengajarkanku tentang kesetiaan, kepedulian kepada orang lain dan kesederhanaan hidup.
7. Istriku tercinta, belahan jiwaku, pendamping hidupku yang setia, Dra. Maolidah, M.Si. Terimakasih atas cinta, kesetiaan dan pengorbanannya. Terimakasih atas kesabarannya untuk menemaniku dalam mengarungi hidup ini dalam suka dan duka. Terimakasih atas support yang tiada henti, dan mengingatkanku untuk segera mengurus Guru Besar ini.
8. Anakku tersayang Rosy Azzi Mumtaz, mantuku Siti Aniza Rahmah dan cucuku yang hebat "*Raden*" Athalla Rasya Mumtaz, yang telah menjadikan hidup lebih berarti.
9. Saudara kandung : Teh Imas Mursyidah, Teh Eded Maesyaroh, A Entang Mahmud, A Encep Kamaluddin, Teh Enden Mutmainnah, Teh Eneng Ajmaliah, A Wawan Rodibillah, Teh Enong Aisyah, Teh Dedeh Barkah, dan adikku Aida Machtum. Kami 11 bersaudara yang Alhamdulillah masih lengkap. Terimakasih atas cinta, perhatian dan dorongan untuk tetap mandiri dan maju. Kakak Iparku, Almarum Mahmud, adik-adik iparku Fariha dan Tori Satori, Anah Iánah dan Nanang Suprayogi serta para keponakan yang hebat. Kepada para keponakan, dan para cucu yang hebat-hebat.
10. Untuk Pak Makmur dan Ma Onok *Allahu yarhamhuma*, orang tua angkat yang mengasuh sejak bayi hingga dewasa. Terima kasih atas kasih sayang, perhatian, dan pembelajaran hidup sederhana dan bersahaja.
11. Guru SDN Fauzan dan teman-teman seangkatan, Guru Tsanawiyah Al-Mubarokah Sengkong Ciranjang Cianjur dan teman-teman seangkatan, para Asatidz Madrasah Aliyah Darunnajah Ulujami dan The Dreams, terimakasih atas persahabatan yang tulus dan saling mendukung.
12. KH Mahrus Amin dan KH Khulaemi Khatami, *Allahu Yarhamhuma*, dua orang kiyai yang hebat, yang mengajarkan berbagai ilmu dan keteladanan. Serta para Ustadz, kiyai yang telah mengajariku ilmu dan ahlak.

13. Dosen S1, S2, dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah demikian pula si Program S1 ilmu hukum Tamajagakarsa dan S2 Ilmu Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta. Izinkan saya menyebutkan nama dosen-dosen hebat yang sangat berpengaruh dalam perjalan karier akademik yaitu : Prof. Dr. Harun Nasution, Prof Dr. Bustanul Arifin, SH Prof Dr. Hasanuddin AF, MA, Prof. Dr Huzaemah Tahido Yanggo, MA. Prof Dr. Satria Effendi, Prof Dr. Said Aqil al-Munawwar, Prof. Dr. M.Amin Suma, Prof. M. Atho Mudzhar, Prof Dr. Mulyadhi Kartanegara, Terimakasih atas ilmu dan uswah yang terbaik untuk saya.
14. Senior HMI yang telah menjadi mentor dan inspirasi yang hebat : Almarhum Prof. H. Azyumardi Azra, M.A., M.Phil., Ph.D., CBE., Bang Fachry Ali, Prof Dr. Komaruddin Hidayat, Almarhum Prof Dr. Bachtiar Effendi, almarhum Prof Badri Yatim, Prof Amsal Bachtiar, Prof. Dede Rosyada, Prof Jamhari, almarhum Bang Hamid Sholihin dan bang Haji Abd Shomad, Prof Murodi, Almarhum Bang Hamdi Ayuza. Teman seangkatan dan junior yang hebat : Prof. Dr. Arskal Salim, Prof Euis Amelia, Prof Euis Nurlaelawati, Prof Oman Fathurrahman, Prof Syukron Kamil, Dr. Abd Rozak, Prof Ubaidillah, Prof JM Muslimin, Prof Usep Abdul Matin, Prof. Kusmana, Prof Dr. Asmawi, Toto Izzul Fattah, Zezen Zainal Muttaqin. Ph.D.
15. Para pengurus dan dewan guru serta murid-murid di Yayasan Pendidikan Islam Al-Mubarokah Sengkong Ciranjang Cianjur. Pengurus, dewan guru dan para anak didik di Yayasan Tarbiyatul Aulad Bantar Waru, Kecamatan Ligung Kabupaten Majalengka.
16. Kelompok Pencinta Alam Ranita khususnya angkatan 3 : Alfan, Amir, Amel, Aming, Dadi, Bujang, Anwar, Ita, Wati dan lainya. Senior : K Imung, Aruman, syarifuddin Basyar dkk. Serta adik-adik Yunior yang hebat.
17. Anak-anak dieologis yang hebat-hebat, Ayip Tayana, Hidayatulloh, Indra, Ajuba, Aji, Asep Solahudin, Burhanatudiyana, dkk tetap belajar dan tetap berjuang.
18. Dan semua pihak yang tidak tersebut namanya satu persatu, yang telah memberikan konstribusi pemikiran, materi, motivasi, kritik dan saran.

Tidak ada kata yang patut diucapkan kecuali jazakumullah khairul jazaa, semoga konstribusi dan bantuan kalian tercatat sebagai amal baik. Amin.

Wassalam,
Ciputat, 8 Mei 2024

Prof. Dr. Yayan Sopyan, S.H., M.A., M.H.

RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri :

Nama	: Prof. Dr. H.Yayan Sopyan, S.H., M.A., M.H.
Tempat/Tgl. Lahir	: Cianjur, 14 Oktober 1968
Pekerjaan	: Pegawai Negeri Sipil/Dosen Fakultas Syariah & Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Pangkat/Golongan	: Guru Besar/Pembina Utama Muda/IV/c
Alamat Kantor	: Jl. Ir. H. Djuanda No 96 Ciputat Tangerang Selatan Banten
Alamat Rumah	: Jln. Kihajar Dewantara No. 41 RT 01 / 12 Sawah Lama Ciputat Tangerang Selatan
No. Kontak	: 08129062562
Alamat e-mail	: yayan_sopyan@uinjkt.ac.id
Orang Tua	: KH.R. Abdul Aziz (*al-marhum*)
	: Hj. Sa'adah (*al-marhumah*)
Istri	: Dra. Hj. Maolidah, M.Si
Anak	: Rossy Azzi Mumtaz
No NIP	: 196810141996031002
No Sertifikat Pendidik	: 092100601318
NIDN	: 2014106801
Scopus ID	: 57216676296
Shinta ID	: 6198290

Riwayat Pendidikan:

A. Formal:

1. TK Wildaniyah, Cianjur 1974
2. TK Wildaniyyah, Cianjur 1976
3. SD Negeri Fauzan Cianjur, lulus 1982
4. Madrasah Tsanawiyah Al-Mubarokah Cianjur, lulus 1985
5. Madrasah Aliyah Darunnajah Jakarta, lulus 1989
6. Fakultas Syariah (S-1) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum, lulus 1995

7. Pascasarjana (S-2) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Program Studi Syariah, 1998
8. Pascasarjana (S-3) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Program Studi Syariah, lulus tahun 2007 .
9. Fakultas Hukum (S-1), Universitas Tamajagakarsa, lulus 2010
10. Program Pascasarjana (S-2) Ilmu Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta 2016

B. Non formal

1. Pondok Pesantren Al-Mubarokah Cianjur, tahun 1982- 1985
2. Pondok Pesantren Darunnajah, Jakarta tahun 1986-1989
3. Kursus Bahasa Ingeris, LIA Jakarta, 1995 - 1998
4. Pelatihan Penelitian Dasar, Jakarta 1998
5. TOT Penanggulangan HIV/AIDS untuk Dosen, 1999
6. Pelatihan Penelitian Eksekutif, 2000
7. Pelatihan Penelitian Profesional, 2003
8. Workshop Sensitivitas Gender Mainstreaming Bagi Dosen, 1999
9. TOT Sensitivitas Gender, 2001
10. TOT Mubalig/Mubaligat, 2003
11. TOT for Lecturers Civic Education, 2001
12. Human Rights Workshop 2001
13. TOT using media on Teaching Civic Education, 2004
14. TOT Pendidikan Anti Korupsi, 2005
15. Pelatihan Legal Drafting Badan Pembinaan Hukum Nasional, 2007.
16. TOT Gerakan Anti Narkoba, BNN 2011
17. Short Course Community Outreach, di Mc.Gill, IGGO Ottawa, dan CBBR Kitchener-Waterloo Canada 2014.
18. mengikuti pelatihan Assesor baru dan penyegaran Assesor, olehj BAN PT, Yogyakarta 2019
19. Mengikuti Pelatihan Pendidikan dan Pelatihan Mediator Bersertifikat Gelombang II, Kerjasama Pusat Layanan Humas dan Bantuan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan APSI, Hotel Grand Whiz 26-29 November 2019.

Pengalaman Organisasi

1. Ketua Osis MTS Al-Mubarokah Cianjur, 1984
2. Bagian Kesenian Organisasi Pelajar Darunnajah (OPDN), 1988
3. Departemen Keilmuan Himpunan Mahasiswa Islam Cabang Ciputat, 1992
4. Kelompok Pencinta Alam RANITA UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990-1995
5. Departemen Pemuda, Persatuan Umat Islam (PUI), 1992-1995
6. Mendirikan dan aktivis Forum Studi Hukum Islam (FSHI) 1991-1996
7. Sekretaris Korp Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI) Tangerang Selatan, 2014 -2020
8. Ketua Bidang Pengembangan Lembaga Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) tahun 2009-2014.
9. Ketua Departemen Hubungan antar lembaga Himpunan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI) 2016- sekarang.
10. Pengurus Ikatan Alumni HMI (KAHMI Nasional), Kord bidang Wakaf.
11. Pengurus Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI)
12. Pengurus Ikatan Alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (IKALUIN)
13. Anggota Ikatan Pengajar Hukum Adat Indonesia (IPHA)
14. Pengurus Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam (ADHKI)

Pengalaman Pekerjaan

1. Staf Pengajar Pondok Pesantren Annajah Pebayuran Bekasi, tahun 1989-1990
2. Wakil Direktur Pusat Studi Hukum dan HAM (PUSKUM-HAM) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999 – 2015
3. Konsultan Hukum pada Lembaga Bantuan Hukum Al-Ikhlas Cipete Jakarta Selatan, 2000 – 2005.
4. Ketua Bidang Pengabdian Pada Masyarakat Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ilmu Syariah (P3IS) Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Jakarta, 2002 -2005

5. Peneliti Ahli Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1998–2012.
6. Ketua Yayasan Pendidikan Islam Al-Mubarokah Cianjur, tahun 2014– sekarang
7. Tim Kelompok Kerja Pengembangan dan Pemberdayaan Hak Azasi Manusia (POKJA HAM) Badan Kesatuan Bangsa DKI Jakarta tahun 2003 – 2012.
8. Trainer tetap dalam masalah HAM pada Badan Kesatuan Bangsa (Bakesbang) Provinsi DKI Jakarta dari tanun 2003 sampai sekarang
9. Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996- sekarang
10. Pembantu Dekan III Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama 2 periode y aitu periode tahun 2006-2009, dan tahun 2016-2019
11. Sekretaris Lembaga Pengabdian Pada Masyarakat (LPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2009-2011.
12. Reviewer Proposal Pengabdian pada Masyarakat Dosen PTAIN, Diktis Kementrian Agama RI (2012=2017)
13. Ketua Lembaga Pengabdian Pada Masyarakat (LPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011- 2014
14. Sekretaris Umum Yayasan Pendidikan Himpunan Mahasiswa Islam (YAPMI) Ciputat Tangerang Selatan. 2015- sekarang
15. Kordinator Pelaksanaan Lapangan Program Pengentasan Kemiskian Kota Kementrian BUMN, 2012
16. Wakil Ketua Dewan Pengupahan Tangerang Selatan, 2010-2012.
17. Ahli Jawatan Kuasa Penerbitan Jurnal Fakulti Syariah dan Undang-undang (MJSL) Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Sesi 2019-2020
18. Reviewer Jurnal Ahkam, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah
19. Reviewer junal ADHKI : Journal of islamic Family Law.
20. Reviewer Jurnal Al Maqashidi : Jurnal Hukum Islam Nusantara**,** Fakultas Syariah dan Adab Universitas Nahdlatul Ulama Sunan Giri Bojonegoro.

Pengalaman Mengajar

1. Hukum Perkawinan Islam
2. Hukum keluarga di Negara Muslim
3. Analisa Putusan Hukum Keluarga di berbagai Negara Muslim
4. Metode Penelitian Hukum
5. Sejarah Perkembangan Hukum Islam
6. Hukum Acara Peradilan Agama
7. Sosiologi dan Antropologi Hukum
8. Tarikh Tasyri
9. Peradilan Agama di Indonesia

Tempat Mengajar :

1. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
2. Magister Hukum Keluarga Islam Fakultas Syariah Hukum Keluarga
3. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
4. S-1 Program Studi Ilmu Hukum Universitas Veteran Jakarta
5. S-3 Universitas Islam Jakarta

Pengalaman Penelitian

1. *Sosialisasi Kompisalasi Hukum Islam* (Studi Tentang Kesadaran Hukum Masyarakat di Jakarta Selatan), DIP tahun 1998
2. *Efektivitas Bimbingan Akademik oleh Dosen Penasehat Akademik pada Mahasiswa Bimbingannya di Fakultas Syariah IAIN Jakata*, DIKS tahun 1998
3. *Citra Mahasiswa IAIN Jakarta di mata Masyarakat Sekitar Kampus*, DIP tahun 1999
4. *Dari Dualisme Hukum ke Kesatuan Hukum : studi Tentang Hubungan Integratif UU Perkawinan No 1 tahun 1974 dan Hukum Islam*, Pusat Penelitian IAIN Jakarta, DIP tahun 1999
5. *Cerai Talak dan Cerai Gugat di Pengadilan Agama Cianjur*, DIKS tahun 1999
6. *Efektivitas Bimbingan Sripsi pada Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Jakarta,* DIKS tahun 1999
7. *Penyelesaian Perkara Cerai Gugat dengan Putusan Verstek di Pengadilan Agama Cianjur, DIKS Fakultas Syariah tahun 1999*

8. *Respon Perguruan Tinggi Islam terhadap Perbankan Syariah tahun 2000* (Kolektif)
9. *Studi Kebijakan dalam Rangka Penyajian dan Perbaikan Undang-undang Perkawinan,* Kerjasama PSW IAIN Jakarta dengan Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, tahun 2000
10. *Sensitifitas Gender di kalangan Mubaligh/mubalighat di DKI Jakarta*, kerjasama PSW IAIN Jakarta dengan Pemda DKI Jakarta, tahun 2000
11. *Itsbat Nikah di Pengadilan Agama Jakarta Selatan bagi Perkawinan yang dilaksanakan setelah berlakunya Undang-undang No. 1 tahun 1974*. DIKS Tahun 2000
12. *Kajian Manfaat Usaha Simpan Pinjam Pola Syariah bagi Masyarakat*, Kerjasama antara Pusat Penelitian IAIN Jakarta dengan Kantor Menteri Negara urusan Koperasi, Usaha Kecil dan Menengah Republik Indonesia, tahun 2001
13. *Efektivitas Rumah Singgah di DKI Jakarta,* kerjasama Antara Pusat Studi Wanita dengan PEMDA DKI Jakarta, DIKS tahun 2001
14. *Sensitifitas Gender di Kalangan Pegawai* PEMDA DKI Jakarta, tahun 2001
15. *Keajegan Pengutipan Hadis pada Skripsi Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Jakarta* (skripsi tahun 1994 – 2000) DIKS tahun 2001
16. *Tingkat Kemampuan Manajerial Pengelola Masjid : Studi Pada Lima Masjid di Wilayah DKI Jakarta*, DIP tahun 2001
17. *Akurasi Arah Kiblat Masjid & Musholla di Kecamatan Ciputat*, DIKS tahun 2003
18. *Kajian Hak untuk Memiliki, memperoleh, mengganti kewarganegaraan bagi wanita Indonesia yang menikah dengan Pria Asing*, Pusat Penggkajian Hak-hak sipil dan Politik Badan Penelitian dan Pengembangan HAM Departemen Kehakiman dan HAM RI, Ketua Peneliti 2003
19. *Persepsi Hakim Agama Tentang Keadilan Jender dalam Perceraian*, DIP 2003
20. *Pemetaan Gerakan Kemahasiswaan : studi tentang gerakan mahasiswa ekstra kampus di UIN Jakarta*, 2003

21. *Pemberlakuan Syari'at Islam di Cianjur : gagasan dan Implementasinya, 2004*
22. *Birokratisasi Perkawinan (studi terhadap biaya Pencatatan Perkawinan di DKI Jakarta), 2004*
23. *Gender Mainstreaming dalam Pendidikan Dasar dan Menengah,* Kerjasama PSW dan Mc.Gill University Project, 2004
24. *Penyempurnaan sistem dan Pengelola Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (Studi Banding Pada Lembaga Penelitian di Perguruan Tinggi Umum di Kota Malang)* ketua tim Penelitian Kolektif, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2006
25. *Mapping Sosial Desa mitra Sejahtera Kota Tangerang Selatan (sebagai ketua Tim),* Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2013.
26. *Access to Justice in Legal Identity : The Case of Indonesian Migrant Workers in Malaysia, Saudi Arabia and Hongkong***.** Ketua Tim Penelitian Internasional, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2016

Karya Tulis

1. *Poligami Antara Teks dan Konteks* dalam : *Issu-Issu Gender dalam Islam*, Buku dicetak atas Kerjasama Mc Gill Project dan Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Jakarta, 2002
2. *Hukum Islam dalam Rentangan Sejarah*, Buku Ajar (diktat) mata Kuliah Tarikh Tasyri. Fakultas Syariah & Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000
3. *Itsbat Nikah bagi Perkawinan yang Tidak dicatat*, Jurnal Ahkam, 2002
4. *Mengenal Lebih Dekat Class Actions*, Jurnal Ahkam, 2003
5. Kajian Hak untuk Memiliki, memperoleh, mengganti kewarganegaraan bagi wanita Indonesia yang menikah dengan Pria Asing, Pusat Penggkajian Hak-hak sipil dan Politik Badan Penelitian dan Pengembangan HAM Departemen Kehakiman dan HAM RI, Ketua Peneliti 2003
6. *Beberapa Catatan tentang Arah Kiblat Masjid & Musholla di Kecamatan Ciputat*, Jurnal Ahkam, 2004

7. *Politisi busuk dan Etika Islam*, Media Indonesia, 28 Mei 2004
8. *Bias Gender Dalam Perceraian (Studi Perbandingan antara Talak dan Cerai Gugat),* dalam Jurnal Musawa, Jurnal Studi Gender dan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 3 Nomor 2 tahun 2004.
9. *Rencana Strategis (Renstra*) anggota tim Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
10. Salah seorang tim penulis *Rencana Induk Pengembangan (RIP)* Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
11. *Pengantar Ilmu Fiqh,* Bersama Ah. Azharuddin Latief dan Mesraini. Buku Daras Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
12. Gender Mainstreaming dalam Pendidikan Dasar dan Menengah, Kerjasama PSW dan Mc.Gill University Project, 2004
13. Pemberlakuan Syari'at Islam di Cianjur : gagasan dan Implementasinya, 2004
14. Birokratisasi Perkawinan (studi terhadap biaya Pencatatan Perkawinan di DKI Jakarta), 2004
15. Penyempurnaan sistem dan Pengelola Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (Studi Banding Pada Lembaga Penelitian di Perguruan Tinggi Umum di Kota Malang) ketua tim Penelitian Kolektif, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2006
16. *Penggunaan Khamr dalam Masakan,* Jurnal Ahkam, 2007
17. Konstributor buku ajar, *Hak Azasi Manusia, Syariah dan Hukum*. Kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Norwegian Centre for Human Rights Faculty of Law University of Oslo Norwegian, 2007
18. *Konfigurasi Politik Menjelang Lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, Jurnal Ahkam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008
19. *Tarikh Tasyri*, Penerbit : PT Gramata Publishing, Jakarta 2010.
20. Tim Penulis Buku *: Hukum, Hukum Islam dan Hak Azasi Manusia,* Kerjasama Oslo University Norwegia dengan PuskumHAM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006

21. *Peta Aset Fisik dan Non Fisik UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
22. *Metode Penelitian : Suatu Pengantar*, Buku Daras (Diktat) Kuliah Metode Penelitian, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
23. *Islam-Negara : Rransformasi hukum Perkawinan Islam dalam Hukum Nasional*, Jakarta RM-Book 2012
24. *Etika Politik Islam dalam Republika*, Sabtu 7 Juni 2014
25. *Corporate Social Responsibility tinjauan Fiqh Sosial dalam Memberdayakan Masyarakat*, Jurnal Ahkam 2014.
26. *Menyoal Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia* (Telaah atas Putusan MK No.140/PUU-VII/2009), Jurnal Cita Hukum, terbit tahun 2015.
27. *Pemberdayaan dan Advokasi Masyarakat untuk Pemenuhan Hak-hak Pencatatan Sipil*, Penelitian dan Pengabdian Masyarakat. UIN Jakarta tahun 2015
28. *Penodaan Agama di Indonesia : Telaah Hukum Terhadap Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009 dan Nomor 84/PUU-X/2012 Dalam Perspektif Ushul Fiqh, HAM dan Teori Gustav Radbruch.* Tesis Magister Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta tahun 2016.
29. *Marriage Legalization For Indonesian Migrant Worker (Implementation of "Justice for All" for Migrant Workers at Tawau, Sabah, Malaysia)* Bersama Burhanatut Diyanah. Atlantis Press, Volume 162, tahun 2017
30. *Mahar and Paendre (Regardless of Social Strata Bugis Women in Antropological Studies of Islamic Law)*, bersama Andi Asyraf, dalam Jurnal Cita Hukum, 2018
31. *Nyabek Toloh; Traditional Bid in Madura Culture a review of Sociology of Islamic Law)* bersama *Muhammad Shofwan Nidzami,* Jurnal Ahkam, Vol 8 No. 2 Juli 2018.
32. *Legal Protection and The Problem of Accessibility for Diffable : A Comparative Study Between Islamic Law and Indonesian Law*, Journal Mazahib, Vol 18 No 2 (2019)
33. *Access to Justice in Legal Identity : The Case of Indonesian Migrant Workers in Malaysia, Saudi Arabia and Hongkong*.

International Journal of Advanced Science and Technology, Vol 29 No. 04 (2020)

34. *Contempt of Court in Indonesia : The Meaning, root of Problems and its alternative solution,* Jurnal Dinamika Hukum vo. 20 Issue I, Januari 2020.
35. *Degradation of Costumary Inheritance lau in The Sai Batin Lampung Tribe,* Jurnal al-Adalah UIN Raden Intan Lampung, vol 17 No 2 tahun 2020.
36. *Marriage with Sam Tribes in The Costumary Law of Minangkabau Batipuh Ateh (A Legal Antropology Approach),* Jurnal Hukum Islam, vol. 18 No 2 Desember 2020.
37. *Urgency of Legal Pluralism Study for Student of Sharia and Law Faculty After Changes of Academic Degree,* Jurnal De Jure : Jurnal Hukum dan Syariah, Col 12 No 2 Desember 2020.
38. *Measuring Human Rights and Islamicity of Indonesia Anti-Terorism la* (Penulis kedua, Bersama Asmawi), Jurnal Ahkam Vol XVI, No. 2 Desember 2019. Scopus Q1
39. Access To Justice of Citizenship Rights for Stateless Indonesian Migrant Workers' Children In Sarawak, Malaysia, Al-Ihkam Jurenal Hukum dan Pranata Sosial, 2021. Scopus Q1
40. Sulūk al-Qāḍī: Muqāranah Bayna Mafhūm al-Māwardī fī Kitāb Adab al-Qāḍī wa Qawā'id Sulūk al-Qaḍa fī Indūnīsiyā, Jurnal Ahkam, 2021, Scopus Q1
41. Santri Mengaji Pandemi : Refleksi, Solusi dan Aksi (PSBB dan Ketaatan Hukum Masyarakat, Penulis sunggal, 2021, Penerbit Mata Kata Inspirasi, Agustus 2021. ISBN : 97862398340-5-3, 354
42. Principle 5 C in The Practice of Peer to Peer Lending (P2P) Financial Technology in The Perspective of Business Ethics and Islamic Justice, pada Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan, Volume 10, Issue 2, Agustus 2022.
43. KH Mahrus Amin : Seribu Pesantren, Sejuta Santi (Harus Serba Bisa) (Penulis Tunggal, Penerbit KSBM Publisher, juli 2022. ISBN 978623-98980-9-0-662.
44. Islamic Law as the Authoritative Source in state administration of Indonesia, Jurnal Hikmatuna, Vol 8 No 2, Desember 2022.

45. Putusan Pengadilan di Perbagai Negara (editor Pertama dari dua), penerbit FSH UIN Jakarta 2021 ISBN 978-623-907-473-9.
46. Child Exploitation by Parents in Early Marriage: Case Study in Cianjur West Java, Indonesia, Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam Volume 7 No. 3, November 2023 ISSN: 2549 – 3132; E-ISSN: 2549 – 3167 DOI: 10.22373/sjhk.v7i3.14804
47. Black Campaign dan Negarive Campaign dalam Hukum Islam, Artikel di Harian Republika, 13 Januari 2024.

Perhelatan Ilmiah

1. International Seminar : *Islamic Militant Movements in Southeast Asia*, Pusat Bahasa & Budaya UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 22-24 Juli 2003
2. Seminar Sehari *RUU Kekerasan dalam Rumah Tangga*, Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI, Jakarta 1 Agustus 2003
3. Pertemuan Konsultasi, dialog dan tukar fikiran, *Penegakkan Hukum Sebagai Syarat Mutlak Keberhasilan Pelaksanaan Program Pemerintah*, Dewan Pertimbangan Agung RI, 7 Februari 2002
4. Seminar, *Pemberdayaan Ekonomi Rakyat : Strategi Revitalisasi Perekonomian Indonesia*, CSIS, Jakarta : 21 Februari 2001
5. Seminar dan Lokakarya *Mencari titik temu lembaga-lembaga syariah di Indonesia,* Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 26 Juni 2001
6. Seminar *Undang-undang Perkawinan dalam Perspektif Masyarakat Indonesia Kontemporer,* Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 22-23 November 2000
7. International Seminar, *Islam and the West : one year after September 11, 2001 Obstracles and Solutions in Search for a new world civilization*, Jakarta : Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syarif Hidayatullah Jakarta : 11 – 13 September 2001
8. Pembicara dalam acara seminar : Mencari Pola ideal Pengabdian Kepada masyarakat, diselenggarakan oleh Lembaga Pengabdian Kepada Masyarakat (LPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 29 Oktober 2008

9. International Seminar on "Religion in The Contemporary World", UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 5 Februari 2009
10. Seminar : Islam dan Hukum Humaniter Internasional, UIN Syarif Hidayatullah kerjasama dengan Kepala Delegasi ICRC Indonesia, Jakarta 14 Mei 2012
11. Participant on, International Seminar on Sharia, Law and Islamic Economics, Faculty of Sharia and law UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012
12. In "immigration Workshop", UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 18 April 2013
13. Observation Study Tour (OST) Posdaya Berbasis Masjid Forum Penelitian, Publikasi Ilmiah dan Pengabdian kepada Masyarakat (FP3m) PTAI se Indonesia, kerjasama UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Diktis Kemenag RI dan Yayasan Damandiri, Malang 14-16 Agustus 2014
14. Community Outreach Perguruan Tinggi se Asia Pasifik di Padang, 2014.
15. Peserta Workshop Penyusunan Pedoman Kerjasama, Grand Zuri BSD, 2 September 2014
16. Community Based Recearch Training in Canada, Certer for Community Based Research, 8 – 17 Desember, Canada 2014.
17. Governance and Leadership Training for University Leaders, Institute on Gobernance, Ottawa, Canada 1- 5 Desember 2014.
18. Office of Leadership in Community & International Initiatives (LCII), Mc.Gill, Montreal Canada, 24 – 28 November 2014.
19. Worksehop Kurikulum Prodi Ilmu-ilmu Syariah dan Ilmu Hukum Fakultas Syariah dan Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 18-19 Agustus 2014.
20. Peserta aktif dalam : *International Symposium on Religious Pluralism, Culture and Law*, University of Western Sydney Bankston Campus Australia, 13-16 September 2015
21. Peserta aktif dalam : Anti Corruption Summit 2016 dengan Tema: Konsolidasi Gerakan Antikorupsi Berbasis Akademisi dan Kampus. Diselenggarakan oleh KPK bekerjasama dengan PUKAT UGM, Yogyakarta 25-26 Oktober 2016

22. Narasumber Utama dalam Focus Group Discussion yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengkajian **MPR RI** bekerjasama dengan Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan tema : *Kekuasaan Kehakiman Dalam Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 19945 (MA, MK dan KY).* Jakarta, Kamis, 1 Desember 2016
23. Narasumber pada : Sosialisasi Gerakan Revolusi Mental pada Masyarakat Jakarta, Badan Kesatuan Bangsa DKI Jakarta, 28 Agustus 2019 di Hotel Gerbera, Puncak Bogor, Jawa Barat. 28. 29 April 2019,
24. Narasumber dalam acara Penguatan dan fasilitasi Lembaga mental spriritual dan kegiatan masyarakat tahun 2019. DIKMENTAL Provinsi DKI Jakarta, di Balai Kota Jakarta 2019.
25. Peserta dalam Seminar *The Making of Military Modernization Indonesia State Formation From 1950-1965*, August 2 2018, hasil penelitian Dr. Farabi Fakih, diselenggarakan oleh KITLV (Royal Netherlands Institute of Southeast Asia and Carribean Studies) di Leiden University Netherland.
26. Mengikuti Fellowship Research Outboud di Van Vollenhoven Institute, Faculty of Law, Leiden University Belanda, dari tanggal 2 Juli 2018 sampai 16 Agustus 2018.
27. Menjadi Pemakalah pada 2 nd IANJ Conference on Socio-Legal Studies on Indonesia Contemporary Socio-Legal Issues in Indonesia, University of Indonesia, 2019 dengan judul makalah : Marriage With Same Tribes In Minangkabaru Culture (A Legal Anthropology Approach) with Helma Suryani.
28. Penjadi penyaji makalah Bersama Nuriswan pada Conferensi Internasional ICLJ, 4th kerjasama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta denan Universiti Malaysia (UM) dan Universiti Saint Islam Malaysia (USIM), tanggal 5-8 November di Kuala Lumpur Malaysia. 2019 dengan judul *Inigenous Legecy Legal Degradation on Sai Batin Lampung Rtibe: Overview of Antrophology of Law)*
29. Pemakalah dalam 5th International conference on Law an Justice (ICLJ) tahun 2021. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

30. Menjadi Pemakalah 6th International conference on Law and Justice (ICLJ) tahun 2022 Fakultas Syariah dan Hukum 28-30 Agustus 2022 di Lombok. Dengan judul makalah : *Religious Moderation and Interfaith Marriage in Indonesia.*
31. Menjadi pemakalah dalam 7th International conference on Law and Justice (ICLJ) tahun 2023 Fakultas Syariah dan Hukum di Bali, 30-31 Agustus 2023. Dengan judul makalah Toxic obedience in Early Marriage.
32. Menjadi Pemakalah dalam International Conference & Call for Paper Asosiasi Pengajar hukum Adat (APHA) Indonesia "Recognition, Respect and Protection of the Constitional Rights of Indigenous Peoples in a National and International Perspekctive", Nusantara IV MPR RI-Menara Peninsula Hotel, Jakarta 7 -8 Agustus 2023.

Demikian Curiculum Vitae ini saya buat dengan sebenarnya.

Jakarta, 8 Mei 2024

Prof. Dr. H. Yayan Sopyan, S.H., M.A., M.H.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Prof. Dr. Hasanudin, M.Ag.
"Telaah Ulang (I'adat al-Nazhar) Terhadap Pendapat Ulama dalam Rangka Pengembangan Fikih Mu'amalat Maliyah"

Prof. Dr. Asmawi, M.Ag.
"Reinterpretasi Konsep Maslahah dan Relevansinya dengan Ijtihad Kontemporer"

Prof. Dr. Mesraini, S.H., M.Ag.
"Pembaruan Hak Perempuan dalam Keluarga: Keberanjakan dari Fikih Mazhab ke Dalam Fikih Negara di Indonesia"

Prof. Dr. Yayan Sopyan, S.H., M.Ag., M.H.
"Integrasi Hukum Islam ke Hukum Nasional: Upaya Undang-Undang Perkawinan Menjamin Terwujudnya Keluarga yang Damai, Sejahtera, dan Berkeadilan"

Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I.
"Rekonstruksi Metodologi Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia"

Prof. Dr. Alimin, M.Ag.
"Bersahabat dengan Takdir: Kajian *Living Quran* Berbasis Autoetnografi"

Prof. Dr. Abd. Rahman Dahlan, M.A.
"Teori al-Maslahah Najm al-Tufi dan Fatwa Hukum Islam"

Universitas Islam Negeri
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95 Ciputat, Kota Tangerang Selatan 15412
Telepon (021) 7401925; Website www.uinjkt.ac.id